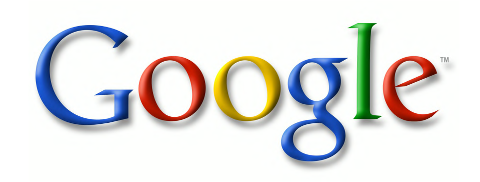
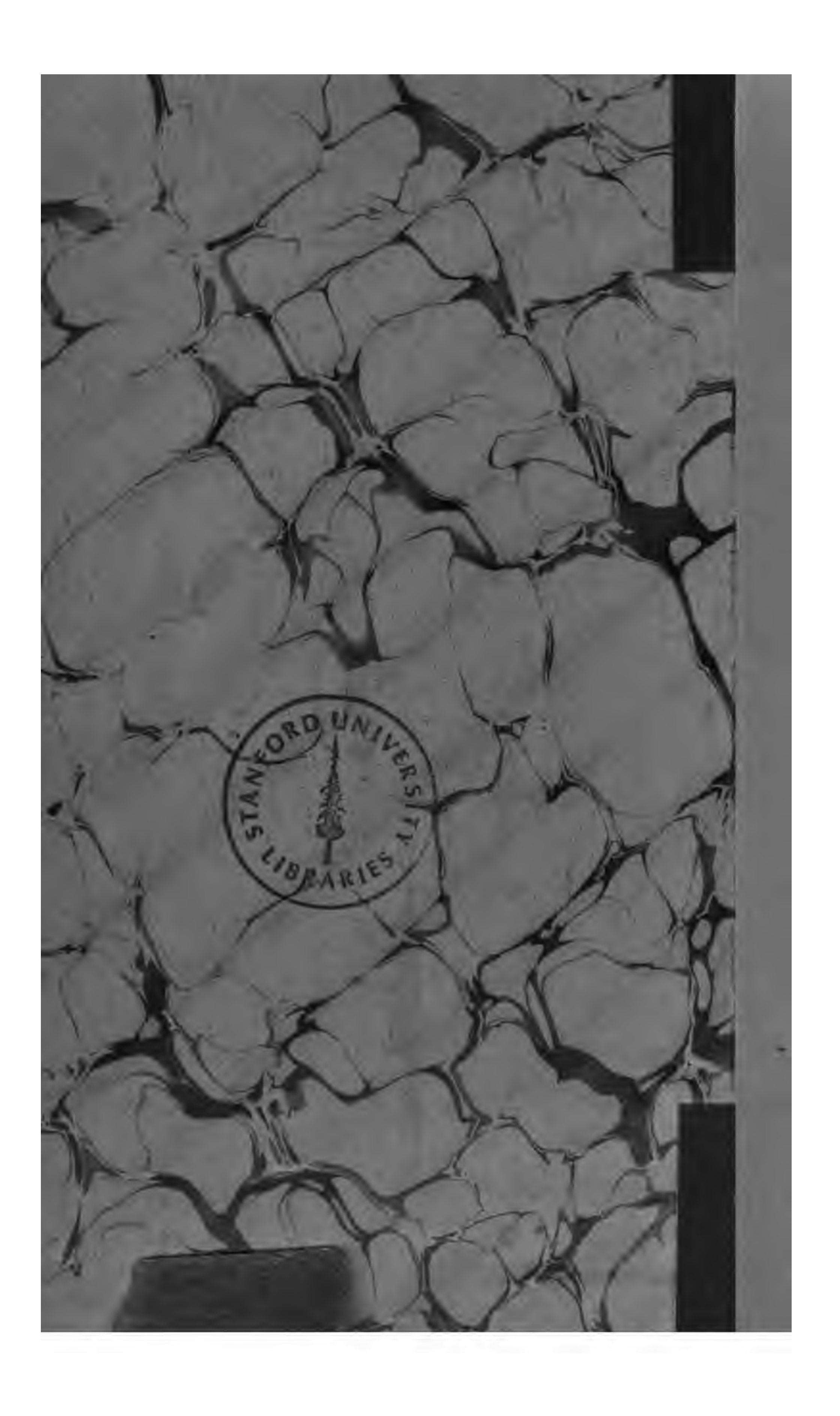
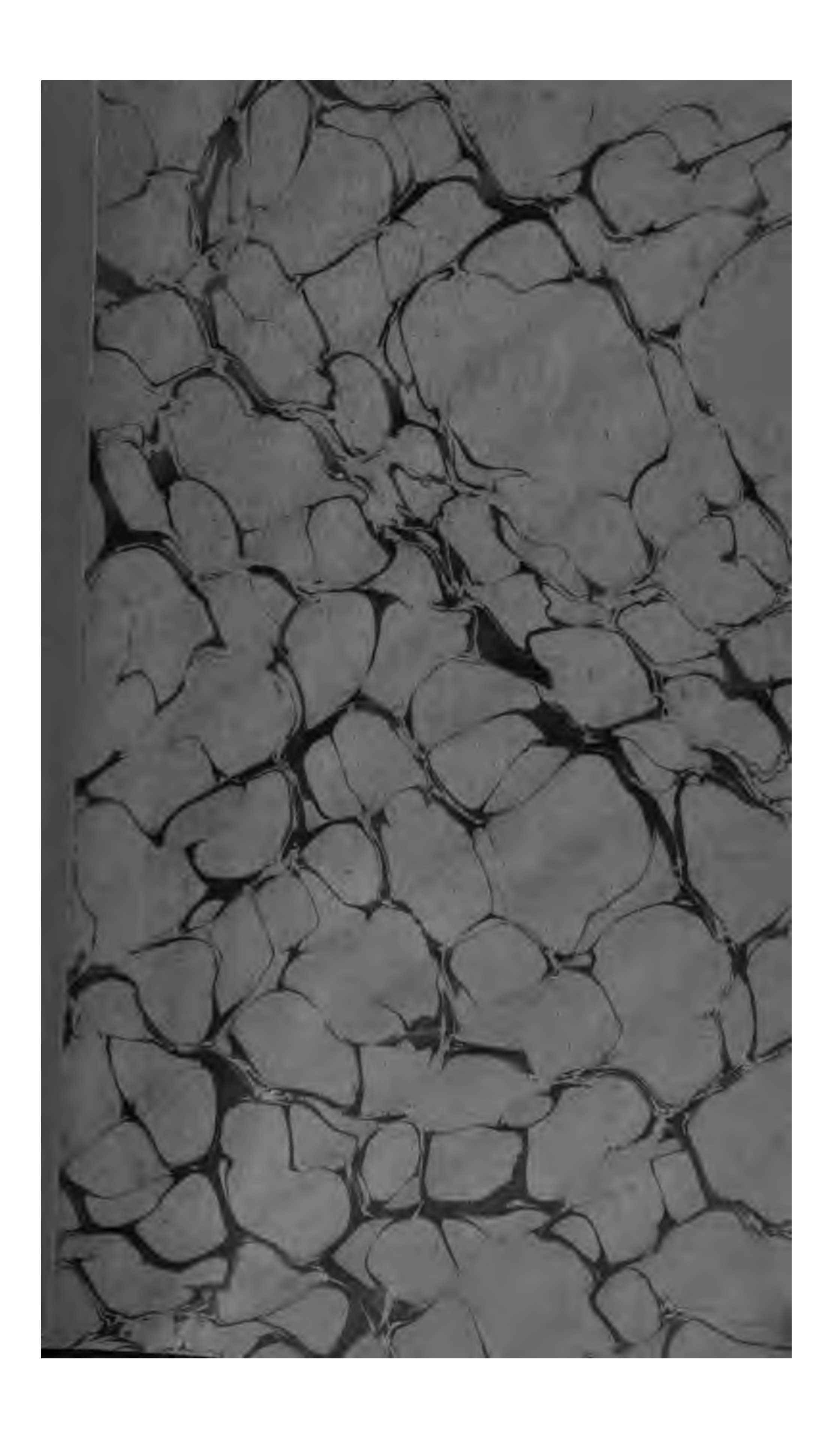








BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

CENT VINGT-NEUVIÈME FASCICULE

HISTOIRE ET RELIGION DES NOṢAIRÎS, PAR RENÉ DUSSAUD



PARIS

LIBRAIRIE ÉMILE BOUILLON, ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, AU PREMIER

1900

HISTOIRE ET RELIGION

DES

NOṢAIRÎS



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE E. BERTRAND

HISTOIRE ET RELIGION

DES

NOṢAIRÎS

PAR

RENÉ DUSSAUD



PARIS
LIBRAIRIE ÉMILE BOUILLON, ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, AU PREMIER
1900

—

Sur l'avis de M. Charles CLERMONT-GANNEAU, directeur de la Conférence d'Archéologie orientale, et de MM. Auguste CARRIÈRE et Hartwig DERENBOURG, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. René DUSSAUD le titre d'*Élève diplômé de la Section d'histoire et de philologie de l'École pratique des Hautes-Études.*

Paris, le 25 juin 1899.

Le Directeur de la Conférence d'Archéologie Orientale,
Signé : Ch. CLERMONT-GANNEAU.

Les Commissaires responsables,
Signé : A. CARRIÈRE.
H. DERENBOURG.

Le Président de la Section,
Signé : G. MONOD.

A Monsieur

CHARLES CLERMONT-GANNEAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

Hommage respectueux de son élève.

AVANT-PROPOS

La religion des Noṣairîs reste assez ignorée, bien que Soleîmân-efendi en ait présenté aux arabisants, dès 1863, un exposé détaillé. Il nous a paru utile de reprendre le sujet en contrôlant et complétant les renseignements de Soleîmân-efendi par ceux que nous fournissent les manuscrits noṣairîs de Paris et de Berlin, et par des indications prises sur place au cours de plusieurs voyages dans la Syrie du Nord.

Ayant assuré les bases de la religion noṣairî, nous avons cherché à déterminer les influences sous lesquelles elle s'est développée. Comme d'autre part, nous établissions que les Noṣairîs uniquement considérés jusqu'ici comme une secte, étaient aussi un peuple installé depuis longtemps dans le pays, nous avons dû rechercher à quel groupe religieux se rattachait ce peuple, avant la transformation d'où est sortie la religion actuelle. Les documents sur les religions syriennes antérieures au christianisme ou ayant vécu en dehors de lui sont si rares qu'on ne peut négliger les survivances très nettes conservées chez les Noṣairîs. Sans oser nous flatter d'avoir mis cette population à son rang parmi les multiples sectes syriennes de tous les temps, nous avons voulu signaler son rôle politique et religieux.

Cette étude se divise en deux parties : Histoire et Religion. On trouvera en tête, la Bibliographie et en appendice le texte et la traduction des seize chapitres du livre religieux par excellence des Noṣairîs : le *Kitâb al-madjmoû'*.

BIBLIOGRAPHIE

I. — DOCUMENTS NOṢAIRÎS

1. — كتاب الباكورة السليمانيّة فى كشف اسرار الديانة النصيريّة تأليف سليمان افندى الأَذَنِيّ

Kitâb al-bâkoûrah as-soulaimâniyyah contenant l'exposé des secrets religieux des Noṣairîs par SOLEÏMÂN-EFENDÎ d'Adhana[1]. (Sans lieu ni date. Imprimé à Beyrouth en 1863). 119 pages.

Traduit en grande partie par Edward Salisbury dans le *Journal of the American Oriental Society*, t. VIII, p. 227-308 (communication des 18 mai et 27 octobre 1864). Voici les renseignements que Salisbury (*loc. cit.*, p. 227-228) donne sur la composition de cet opuscule : « Il a été écrit par un ancien membre de la secte, selon le rapport de notre confrère le Dr Van Dyck, missionnaire à Beyrouth, à qui nous devons l'impression de cet ouvrage. » Suit le rapport du Dr Van Dyck : « Ce traité a été écrit par un Noṣairi qui d'abord douta de sa propre religion, se fit Juif, puis Musulman, Grec, enfin Protestant. Il fut pris comme soldat et envoyé d'Adhana à Damas, où il fut relâché. Il vint à Beyrouth et y écrivit son traité. Il gagna ensuite Lataquié et resta pendant quelques mois chez le Rév. R. J. Dodds, missionnaire de l'Assoc. Reformed Church. Il retourna à Beyrouth pour faire imprimer son traité à ses propres frais. Je l'ai laissé à peu près tel qu'il l'a écrit, sans essayer de le plier aux règles de la langue. Je n'ai pas eu le temps non plus de relire les épreuves. Plusieurs passages ont été supprimés pour des raisons de bienséance (for the sake of decency). — Beyrouth, 26 sept. 1863. »

Par l'obligeante entremise de notre consul à Lataquié, M. Adolphe Geofroy, nous avons pu obtenir un exemplaire du *Kitâb al-bâkoûrah* devenu très rare. M. Geofroy nous écrivait, au 25 mars 1898, avec l'autorité que lui donne son long séjour dans le pays : « J'ai dû faire écrire plusieurs fois et à diverses personnes pour arriver à

1. A la première page de son traité, Soleïmân nous apprend qu'il naquit à Antioche en 1250 de l'hégire (1834-35).

me procurer un exemplaire de cet ouvrage que je vous adresse aujourd'hui par la poste. Vous pourrez vous baser dessus, car à la suite des informations que j'ai prises, j'ai constaté que tout ce qu'il dit est exact. »

D'autre part, voici la réponse que nous faisait un Noṣairî très versé dans les choses de sa religion : « Le *Kitâb al-bâkoûrah* est scrupuleusement exact et absolument complet. Si vous l'avez dans son entier et sans qu'on l'ait défiguré, vous n'avez plus aucun renseignement à demander. Son auteur était un Chaikh noṣairî d'un village des environs d'Antioche, connaissant parfaitement la religion. Il serait devenu successivement Grec, Protestant, Arménien et Musulman. En fin de compte, il aurait été assassiné, à Tarsoûs, par des Noṣairis. »

Enfin, M. Clément Huart a ainsi formulé son opinion : « Ce n'est que par la publication d'un livre fort curieux, dû à la plume d'un Noṣairi d'Adhana, nommé Soleïmân-Efendi, devenu chrétien et protestant, qu'on a pu avoir une idée assez complète des principes sur lesquels repose l'enseignement de ces dissidents[1]. »

Nous avons pu nous en assurer par nous-même, le traité de Soleïmân est fort précieux. Dans sa traduction, Salisbury suit le texte de près, mais il ne fournit aucune explication et n'a pas entrepris l'étude comparée de la religion noṣairienne avec les religions voisines.

Le *Kitâb al-bâkoûrah* nous donne plusieurs textes religieux noṣairis avec un commentaire, dont :

a. — كتاب المجموع. *Kitâb al-madjmoû'*[2]. Cité sous le nº 20, dans la liste des quarante livres noṣairis donnée par Catafago, dans le *Journal Asiatique*, 7e série, t. VIII, p. 523-525. Nous en donnons en appendice le texte et la traduction. Le *Kitâb al-madjmoû'* formé de seize sourates est pour les Noṣairis le livre de prières par excellence et le livre d'instruction religieuse. Le Noṣairî que nous interrogions à ce sujet, nous répondit : « Le *Kitâb al-madjmoû'* est la pierre fondamentale de la religion. Il renferme toute la doctrine. » C'est pourquoi on le remet au fidèle lors de son initiation. Nous ne possédons aucun renseignement sur sa composition, ni sur l'époque à laquelle il a été rédigé. L'auteur du *Kitâb al-bâkoûrah* attribue à Al-Khoṣaibî la forme définitive de la doctrine et des prières noṣairis[3]. La légende la plus répandue attribue au prophète Moḥammed le *Kitâb al-madjmoû'*, qui contient la parole et les commandements d''Alî. Moḥammed en fit don aux Noṣairis sans le révéler aux Musulmans et le remit aux douze Naqibs — cités dans la seizième sourate — et à vingt-quatre Nadjibs la nuit d'al-'Aqabah dans le Wâdî Minâ, près de la Mecque[4].

1. Clément Huart, *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIV, p. 191-192.
2. *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 7-34. Le titre de ce recueil de prières est donné par Soleïmân, *ibid.*, p. 6, ligne 10, à l'occasion de la remise qui lui en fut faite.
3. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 16.
4. Légende que nous avons recueillie sur place.

On se convaincra facilement que le *Kitàb al-madjmoù'* est un dérivé d'écrits ismaélîs : tous les noms propres sont ceux de personnages ismaélîs. Les docteurs noṣairîs ont poussé la glorification d''Alî jusqu'à son identification avec Dieu. On leur doit l'invention du symbole 'ain-mîm-sîn qui joue un si grand rôle dans les cérémonies religieuses. Mais grâce à l'interprétation allégorique dont le commentaire de Soleïmân nous donne un exemple, bien des passages de l'ancien texte, en contradiction apparente avec la religion nouvelle, nous ont été conservés. Les écrits ismaélis qu'utilisaient les scribes noṣairis n'avaient pas été composés autrement, en prenant pour base le Qoran. L'esprit oriental s'attache si bien aux formules, que malgré un long détour, nous retrouvons dans les écrits noṣairis des versets du Qoran presque intacts. Il n'y a aucun doute que ces passages du Qoran se transmettaient oralement[1]. Pour en donner un exemple, voici Qoran, sour. 112 :

قل هو اللّه أحد، اللّه الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد،

On lit dans le Ms. arabe 1450, f° 130 v°, de la Bibl. Nation. :

لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا احد et plus abrégé, f° 136 v° : لم يلد ولم يولد

Le Ms. arabe 4292, f° 6 v°, de Berlin, porte :

يا ما له والدًا ولا ولدًا ولا كفوًا احد

L'initiation noṣairî comporte, en dehors des cérémonies décrites plus loin, l'explication du *Kitàb al-màdjmoù'*. Cette explication diffère suivant les sectes noṣairis, et dans chaque secte les chaikhs ne sont pas d'accord sur le détail. Aussi une initiation doit-elle être conduite sous la surveillance du même chaikh. Si celui-ci venait à disparaître, un autre chaikh ne pourrait le remplacer qu'en reprenant l'initiation dès le début.

Dans ces conditions, la question se pose de savoir jusqu'à quel point il faut admettre les commentaires de Soleïmân, dans son *Kitàb al-bàkoùrah*. Mais Soleïmân s'en tient aux points principaux, donnant les opinions des diverses sectes. Il ne faut certes pas accepter sans contrôle certains rapprochements, et ce qu'il nous dit des origines des Noṣairîs ou de l'enseignement doctrinaire de certains personnages comme Al-Khoṣaibî. Les écrits religieux se parent volontiers d'un nom vénéré pour acquérir l'autorité nécessaire, et les Noṣairis semblent avoir fort usé de ce stratagème.

1. Les écrits ismaélîs sont pleins eux-mêmes de citations fautives qui proviennent de ce qu'on citait de mémoire. Cf. Günzburg, *Collect. scient. de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères*, t. VI, 1[er] fasc., Saint-Pétersbourg, 1891, p. 39.

Après les sourates du *Kitâb al-mâdjmoû'*, Soleïmân nous donne une suite de prières — d'un intérêt moindre — appelées *Qoddâs*.

b. — *Recueil des Qoddâs* (Soleïmân ne nous a pas transmis le titre exact). Contenant :

1°. — قدّاس الطيب. *Prière du Parfum*[1].

2°. — القدّاس الثانى واسمه قدّاس البخور. *Deuxième Qoddâs*, appelé *Prière de l'Encens*[2].

3°. — القدّاس الثالث واسمه قدّاس الاذان. *Troisième Qoddâs*, appelé *Prière de l'Appel*[3].

4°. — القدّاس التمام واسمه قدّاس الاشارة. *Dernier Qoddâs*, appelé *Prière de l'Indication*[4].

Ces prières contiennent des invocations du même genre que celles du *Kitâb al-madjmoû'*. Elles sont employées à l'occasion de certaines fêtes, comme nous le dirons plus loin.

Les trois premiers chapitres du *Kitâb al-bâkoûrah*, l'un racontant l'initiation et donnant à cette occasion le texte du *Kitâb al-madjmoû'*, l'autre[5] traitant des fêtes noṣairis, le troisième[6] donnant le texte des *Qoddâs* et le quatrième traitant de la chute[7], forment l'essentiel du livre de Soleïmân. Les chapitres suivants offrent des exemples de poésies en vogue chez les Noṣairis ou sont des dissertations sans valeur sur des questions personnelles.

Le chapitre cinq est composé d'extraits de poésies[8]. Le chapitre six expose quelques principes fondamentaux[9]. Le chapitre sept relate des faits personnels[10]. Le chapitre huit et dernier est un essai de controverse[11].

1. *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 38.
2. *Ibid.*, p. 39.
3. *Ibid.*, p. 40-41.
4. *Ibid.*, p. 46 et s.
5. *Ibid.*, p. 34 et s.
6. *Ibid.*, p. 36 et s. Cf. plus loin, p. 89 et s. et ci-après, n° 17.
7. *Ibid.*, p. 59 et s. الفصل الرابع فى الهبطة. Cf. plus loin, p. 70 et s.
8. *Ibid.*, p. 65 et s. : الفصل الخامس بعض اشعار النصيريّة الدينيّة.
Pour la poésie nosairî, nous renvoyons au très intéressant travail de M. Clément Huart, *La Poésie religieuse des Nosaïrîs*, dont nous parlons plus loin.
9. *Ibid.*, p. 81 et s. : الفصل السادس فى بعض عقائد النصيريّة.
10. *Ibid.*, p. 84 et s. : الفصل السابع فى كشف اسرار الخاصّة فى النصيريّة.
11. *Ibid.*, p. 105 et s. : الخاتمة فى الردّ على النصيريّة.

2. — كتاب مجموع فيه الاعياد والدلالات... تاليف.. ابى سعيد ميمون بن القاسم الطبرانى

Livre dans lequel sont réunies les fêtes et les indications, par Aboû Sa'îd ibn al-Qâsim aṭ-Ṭabarânî (de Tibériade). Berlin, Biblioth. royale, fonds arabe, Ms. 4292 du catalogue d'Ahlwardt, n° 19 de la liste de Catafago, *Journ. asiat.*, 7e série, tome VIII, p. 523-525.

Ce manuscrit, don de Catafago, quoique fort défectueux en plusieurs parties, est un des plus importants que nous possédions. L'inspiration ismaélî est indéniable. Tous les personnages dont les entretiens forment cet ouvrage sont les chefs dont se prévalaient les Ismaélîs et dont nous avons déjà trouvé mention dans les extraits de livres noṣairîs donnés par le *Kitâb al-bâkoûrah.*

Le *Kitâb madjmoû' al-A'yâd*, — c'est la manière abrégée dont on a coutume de le désigner dans la secte, mais il faut se garder de le confondre avec le *Kitâb al-Madjmoû'*, — outre des indications sur les fêtes, les circonstances qu'elles rappellent, la façon dont il faut les interpréter, contient les prières que l'on doit réciter à cette occasion. Souvent — comme au f° 49 r° — le texte porte une seconde prière dont le tour est plus nettement noṣairî. Il est dit que ces fêtes sont d'origine arabe ou persane.

Ce ms. est un double de celui que Catafago a décrit (*Journal asiatique*, 4e sér., t. XI) sous le même titre et dont il a donné quelques extraits. Cf. ci-après, n° 16.

L'auteur est considéré comme un des maîtres de la religion noṣairî : « Après al-Ḥosain ibn Ḥamdân (al-Khoṣaibî) vint Maimoûn ibn Qâsim aṭ-Ṭabarânî, un des disciples de Moḥammed ibn 'Alî al-Djillî. Il composa pour les Noṣairîs de nombreux ouvrages, entre autres le *Mâdjmoû' al-A'yâd*, célèbre par les injures qu'il contient contre Aboû Bekr, 'Omar et 'Othmân[1]. »

3. — كتاب الاسوس. Livre intitulé : Les fondements. — Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1449. Cité sous le n° 8 dans la liste de Catafago[2].

Voici en résumé la description qu'en donne de Slane dans le *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 277 : Cet ouvrage aurait été composé par Salomon, fils de David, qui a rang de prophète chez les Noṣairîs. C'est un questionnaire sur la nature de Dieu, la matière informe, la création, les anges et tout ce qui est dans le ciel et sur la terre. Le présent exemplaire a été copié à Ra's B'aliyyeh[3],

1. Soleïmân, *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 17.
2. *Journal asiatique*, 7e série, t. VIII, p. 523-525.
3. Le catalogue transcrit ce nom Ras Baghlîa, le ms. f° 79° v° porte : راس بعليه à identifier probablement avec le village appelé Beit B'aliyyeh ou simplement B'aliyyeh. Cf. Hartmann, *ZDPV.*, t. XIV, p. 234.

dépendance d'Al-'Ollaiqah, sur le territoire de Ṣafitâ dans le liwâ de Tripoli, en 1206, d'une hégire que le copiste appelle hétaïenne[1] et mohammédane (حطايه محمدية).

La date de 1206 (f° 79 v°, lignes 6-7) ne peut être comptée que d'après l'ère musulmane et correspond aux années 1791-1792 de notre ère. Ce livre, dit le texte en expliquant le titre, est la base de la connaissance de toute chose[2]. Il se compose d'une série de demandes faites par le *sâ'il* auxquelles répond le *'âlim*.

4. — Deux pièces de vers à la louange d''Alî, la première par Yoûsouf, fils du chaikh 'Arîb, l'autre par le chaikh 'Alî ibn Ṣârim. Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1449, 2°.

La formule que signale de Slane et par laquelle se désigne le copiste de tout le Ms. 1449, Yoûsouf ibn 'Arib : عبد المؤمنين ، وخادم الموحدين ، المقرّ بالرجعة البيضاء ، والكرّة الزهراء ، يوم كشف الغطاء est calquée sur un passage du *Kitâb al-madjmoû'*, sourate onze : واقرّ فى الرجعة البيضاء والكرّة الزهراء وفى كشف الغطاء.

Ces deux pièces de vers, comme le numéro précédent et le numéro suivant, ont été copiées en 1206 de l'Hégire. Ces deux poésies ont été traduites par M. Clément Huart[3].

5. — كتاب الصراط تأليف المفضّل بن عمر *Kitâb aṣ-ṣirât*, ou Livre intitulé : Le Sentier, composé par al-Mofaḍḍal ibn 'Omar. — Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1449, 3°. N° 16 de la liste de Catafago.

Ce livre aurait été recueilli par al-Mofaḍḍal de la bouche de son maître Dja'far aṣ-Ṣâdiq. Il nous aurait été transmis par la suite des autorités : Yoûsouf ibn Ḍaibân, al-Ḥosain ibn Moḥammed al-Qoummî, Aḥmad ibn Isḥaq al-Bouzârî, Aboû al Ḥosain 'Alî ibn Solaimân, Moḥammed Manṣoûr al-Baghdâdî, Aboû 'Abdallâh al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khoṣaibî, Aboû al-Ḥosain Moḥammed ibn 'Alî al-Djillî, qui l'a transmis au chaikh Aboû al-Ḥasan Moḥammed al-Ḥadrî. Cet ouvrage, à en juger par le galimatias dont il est fait, se pare indûment de ces noms. Ainsi le *Kitâb*

1. On remarquera que ce mot est écrit, — avec intention semble-t-il, — sans points diacritiques. Peut-être cache-t-il une injure à l'adresse de l'ère musulmane officielle et faut-il lire : جنابية, souillée, impure. Le ms. 1449, 3° (notre n° 5), est aussi daté de l'an 1206 de l'hégire souillée : بعد الهجره الحنابه

2. F° 1 v° : كتاب الاسوس انه اساس كل شىء فى معرفته.

3. *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIV, 1879, p. 241 et s. Cf. n° 19.

aṣ-ṣirâṭ débute par un récit emprunté au même fonds que le récit de la *chute* du *Kitâb al-bâkoûrah ;* mais la version de celui-ci est beaucoup plus claire et doit tenir de beaucoup plus près à l'original. Le *Ṣirâṭ* est la voie droite qui conduit au septième ciel où l'on contemplera la divinité dans tout son éclat. Le Ṣirâṭ est 'Ali ibn Abî Ṭâlib[1].

6. — كتاب الاصيفر تصنيف الامام... ابى عبد الله محمّد بن شعبة الحرّانى *Kitâb al-Oṣaifir,* par MOḤAMMED IBN CHOU'BAH AL-ḤARRÂNÎ, Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 1°.

La liste de Catafago (*Journal asiatique,* 7e série, tome VIII, p. 523-525) attribue, sous le n° 9, un autre ouvrage à cet auteur, le *Kitâb al-Ḥaqâ'iq*. Le *Kitâb al-Oṣaifir* est une compilation qui ne jette aucune lumière sur la religion noṣairî ; car, sous prétexte de prouver l'unité de Dieu, l'auteur confond à plaisir les personnes divines et leurs attributs. Il cite souvent Aboû Cho'aib, c'est-à-dire Moḥammed ibn Noṣair, le prétendu éponyme des Noṣairîs. Il cite aussi le *Kitâb at-tawḥîd* de Moḥammed ibn Sinân Az-Zâhiri[2], inscrit sous le n° 7 dans la liste de Catafago.

7. — رسالة التوحيد رواها شيخى وسيّدى ابو محمّد علىّ بن عيسى الجسرىّ Traité sur la doctrine de l'unité de Dieu par ABOÛ MOḤAMMED 'ALÎ IBN 'ÎSÂ AL-DJISRÎ. Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 2°.

8. — مسائل ابى عبد الله بن هارون الصائغ عن شيخه ابى عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبىّ Questions adressées par Aboû 'Abdallâh ibn Hâroûn aṣ-Ṣâ'igh à Aboû 'Abdallâh al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khoṣaibî. Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 3°.
Considérations sur le *Ma'nâ*, l'*Ism* et le *Bâb*.

9. — Traité sans titre qui commence par ces mots : الحمد للّه

1. Cf. St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 111-112 et 121. Dans le catéchisme nosairî de S. de Sacy, Bibl. Nat., ms. arabe 5188, p. 104 et 93, 'Alî dit : je suis le maître du Ṣirâṭ : انا صاحب الصراط. Cf. plus loin, p. 121.

2. Sur ce personnage, une des autorités ismaéliennes. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 212, et *Un grand maître des Assassins*, p. 29, n. 4.

اقررت [1] انّه ابدع من كيانه كونا للعارفين ، وجعله عينا للعالمين ، . . .

Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 4°.

10. — مناظرة [2] السيّد . . . الشيخ يوسف بن العجوز الحلبىّ المعروف بالنشّابىّ

Controverse par Yoûsouf ibn al-'Adjoûz al-Ḥalabî, connu sous le nom d'an-Nachchâbî. Biblioth. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 6° et 7°.

Ce traité contient des réflexions (f° 130 v° et s.) d'al-Mofaḍḍal sur les douze points qu'il faut connaître pour être croyant. Le catalogue de la Bibliothèque Nationale en fait un ouvrage à part, sans fondement, car la première partie contient aussi des extraits d'al-Mofaḍḍal, et nous retrouvons dans la seconde partie (f° 142 r° et v°) le chaikh Moûsâ *susnommé* (dans la première partie) et les mêmes noms de lieux (f° 144 r°) Dairoûnâ du district d'al-Qolai'ah et Djariṣ. La conférence de Yoûsouf a trait à l'unité de Dieu. On trouve mêlées aux citations d'al-Mofaḍḍal des considérations sur l'Absence (الغيب, f° 144 v° et s.) importantes pour la doctrine de la secte des Ghaibis [3]. Ce traité cite un certain nombre de villages habités par les Noṣairis :

Al-Moriyyaḥ, المريّح (f° 69 v°).

Dairoûnâ de la contrée d'al-Qolai'ah : قرية ديرونا من بلد القليعة

Sans doute un des Dérûne cités par Hartmann, *Das Liwa el-Ladkije*, *ZDPV.*, t. XIV, p. 212, 217, 219, 225.

Al-Djariṣ ou al-Djirriṣ, الجريص (f° 70 r°, f° 144 r°), peut-être Djarrâṣ d'Hartmann, *op. cit.*, p. 235, dans le Khawâbî.

Isfîn, اسفين (f° 70 v°, f° 111 r°).

Al-Djabîb, الجبيب (f° 72 r°). Hartmann a relevé Djbâb, *op. cit.*, p. 238, et Djbêbât, *op. cit.*, p. 218.

Rabâḥ, رباح (f° 73 r°).

11. — Traité sur les devoirs de l'Imâm : شرح الامام وما يجب

1. Ms. : اقررة.

2. Ms. : مناضرة.

3. Cf. plus loin, p. 100 et s.

عليه وما يلزمه فى منصبه وما يكون الامام مترتبا عليه فى كل شيء مع الناس وما وصفه فى هذه الرواية. Bibl. Nat., fonds arabe, Ms. 1450, 8°.

Au f° 158 r° commence le chapitre sur l'initiation : باب فى معرفة التعليق[1]. Ce n'est pas une description méthodique de l'initiation. On n'y retrouve pas les trois cérémonies que rapporte Soleïmân dans son *Kitâb al-bâkoûrah*, et que nous ont confirmées les récits recueillis sur place. Mais quelques détails sont identiques à ceux que nous connaissons par ailleurs. Nous les avons relevés plus loin.

Copie datée de l'an 1211 (1796-1797 de notre ère).

12. — Élégie composée par le chaikh 'Alî ibn Manṣoûr, développée dans un takhmîs par le chaikh Moûsâ ar-Rabṭ, daté de l'an 1211. Bibl. Nat., *ibid.*, 9°.

13. — Poème du chaikh Moḥammed al-Kalâzî الكلازى. Bibl. Nat., *ibid.*, 10°.

Ces vers en l'honneur de la Lune ont été publiés et traduits par M. Clément Huart. Cf. plus loin, n° 19.

14. — Poème du chaikh Ḥasan al-Adjroûd الاجرود. Bibl. Nat., *ibid.*, 11°.

Traduit aussi par M. Clément Huart dans le travail dont il est question plus loin, n° 19.

15. — Relation écrite par al-Ḥosain ibn Ḥâroûn aṣ-Ṣâ'igh de la conférence qui eut lieu, en 346, chez son maître 'Alî ibn 'Îsâ al-Djisrî. Bibl. Nat., *ibid.*, 12°.

Cf. plus haut, n°s 7 et 8. Daté de 1212 (1797-1798).

16. — Catafago, Notice sur les Ansériens, *Journal asiatique,* 4e série, t. XI (1848). Décrit et donne quelques extraits du *Kitâb madjmoû' al-A'yâd.* Cf. plus haut, n° 2.

17. — Idem, Die drei Messen der Nussairier, dans Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. II, p. 388 et s.

1. Cf. plus loin, p. 107 et s.

Il s'agit des trois Qoddâs dont nous avons parlé à propos du *Kitâb al-bâkoûrah.*

18. — Dr Wolff, Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier, dans Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. III, p. 302 et s.

Tiré du كتاب تعليم ديانة النصيرية. Cet écrit est certainement une composition assez récente. Il s'inspire visiblement des catéchismes chrétiens répandus à profusion de nos jours en Syrie. L'auteur ne craint pas de faire violence à la doctrine noṣairî, par exemple, quand il rapproche la récitation des *Qoddâs* qu'accompagne une sorte de communion avec le vin, du sacrifice de la messe. Il cite les paroles de Jésus : « Ceci est ma chair et ceci est mon sang. » Mais ces paroles ne peuvent pas avoir dans la doctrine noṣairî une application, même tendancieuse, puisque les Noṣairîs ne font usage que du vin et ignorent complètement l'emploi des deux espèces. Une autre considération ne nous permettait pas d'utiliser de façon suivie ce traité, c'est que nous ne le connaissons que par une traduction.

Cet ouvrage, dont le Dr. Wolff a donné des extraits, diffère complètement du catéchisme des Noṣairîs rapporté par Niebuhr[1] et offert, d'après de Sacy, à la bibliothèque de l'Université de Kiel. Cf. ci-après, no 20.

19. — Clément Huart, La poésie religieuse des Noṣairîs, *Journal asiatique,* 7e série, t. XIV (1879), p. 190-261.

M. Clément Huart donne le texte et la traduction de seize pièces de vers, dont douze fournies par Soleïmân dans son *Kitâb al-bâkoûrah* et quatre autres tirées de deux manuscrits inédits de la Bibliothèque Nationale[2]. Le texte sur lequel a travaillé M. Clément Huart, comme tous ces textes noṣairis, est très fautif. Voici la liste de ces morceaux :

P. 201 et s. : Vers du chaikh Ibrâhîm aṭ-Ṭoûsî, à la louange de la dame Zainab.

P. 204 et s. : Vers du chaikh Ḥasan Ibn Makdhoûn al-Sindjârî, à la louange de la dame Sâ'da.

P. 206 et s. : Vers du chaikh 'Alî ibn Ṣârim, à la louange de la Lune.

P. 210 et s. : Vers du chaikh Moḥammed ibn Kalâzî, à la louange de la Lune.

P. 213 et s. : Vers du même sur le Vin, mais qui s'adressent (en réalité) à la Lune.

P. 217 et s. : Vers du même sur la Lune.

P. 220 et s. : Poésie du chaikh Khalîl an-Nomailî, intitulée

1. Niebuhr, *Voyage en Arabie,* t. II, p. 358. Cf. la seconde partie de notre bibliographie.
2. Cf. plus haut, nos 4, 13, 14.

l'Humiliation, tirée de son diwân (Ce diwân figure sous le n° 27 dans la liste de Catafago, *Journal asiat.*, 7e sér., t. VIII, p. 523-525).

P. 225 et s. : Vers du même auteur sur la dame Zainab.

P. 226 et s. : Vers du chaikh Yoûsouf al-Khâṭib sur la Lune.

P. 229 et s. : Vers du chaikh Yoûsouf Aboû Tarkhân sur le Ciel.

P. 233 et s. : Fragment du même, nommé l'Ascension.

P. 236 et s. : Vers du chaikh Ibrâhîm, chaikh du village de 'Aidiyyé, de la famille du chaikh Yoûsouf Aboû Tarkhân (Soleïmân, *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 56, cite le village de 'Aidiyyé parmi ceux de la région d'Antioche. 'Aidiyyé est à environ six kilomètres au nord d'Antioche). Ces poésies sont tirées du *Kitâb al-bâkoûrah* de Soleïmân. Les suivantes sont empruntées aux mss. dont nous avons parlé plus haut.

P. 241 et s. : Vers composés par le kâtib Yoûsouf sur le mètre d'un poème du chaikh 'Alî ibn Ṣârim.

P. 248 et s. : Vers du chaikh 'Alî ibn Ṣârim.

P. 252 et s. : Vers du chaikh Moḥammed al-Kalâzî.

P. 255 et s. : Stances du chaikh Ḥasan al-Adjroûd.

20. — « Catéchisme des Noṣairis, copié sur un manuscrit apporté du Levant par M. Niebuhr et par lui donné à la bibliothèque de Kiel, qu'il m'a envoyé pour en tirer une copie. Le même volume contient aussi le Catéchisme des Druzes. » Bibl. Nat., Ms. arabe 5188.

La copie et la traduction sont de la main de Silvestre de Sacy. On verra une note à ce sujet dans l'Exposé de la religion des Druzes, t. II, p. 580, n. 4 : « Ce que j'entends par le Catéchisme des Noṣairis, c'est un recueil de différentes pièces relatives à la religion de cette secte. » Ce traité n'est pas à comparer, en effet, aux extraits sans valeur publiés par le Dr Wolff (cf. n° 18). Nous avons ici de la pure doctrine noṣairî. « Malheureusement, ajoute de Sacy, ce manuscrit est rempli de fautes. » C'est le sort commun à tous les écrits de ce genre. La traduction de S. de Sacy est excellente; seules, les notes ne sont pas au point. Certains détails, comme le mystère du 'Ain-mîm-sîn, l'identité de Fâṭir, le sens de امير النحل, ne pouvaient guère être élucidés à cette époque où manquaient les éléments de comparaison. Niebuhr a aussi utilisé ce traité. Cf. ci-après, n° 45.

II. — DOCUMENTS NON-NOṢAIRÎS. GÉOGRAPHES, VOYAGEURS ET DIVERS

21. — Pline, Histoire Naturelle, 5, 23.

22. — Sozomène, 7, 5.

23. — الرسالة الدامغة للفاسق الردّ على النصيرى.

Lettre qui extermine le débauché. Réfutation du Noṣairî. Bibl. Nat., fonds arabe, Mss. 1415, 1419. Écrit druze réfutant le كتاب الحقائق وكشف المحجوب, cf. Silvestre de Sacy, Journal asiatique, t. X, p. 321 et s., et Exposé de la religion des Druzes, t. I, p. CCCCLXXI et s., et 78; t. II, p. 559-586. S. de Sacy pense que l'auteur de cette réfutation est Hamza, le célèbre ministre de Ḥâkim. Cf. aussi Günzburg, Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des Affaires étrangères, t. VI, 1er fasc., Saint-Pétersbourg, 1891, p. 136. Cet écrit est fort répandu. Cf. W. Pertsch, Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliotek zu Gotha, Ms. 862; British Museum, fonds arabe, Ms. MCXLIV, 1. A Damas, nous en avons trouvé trois exemplaires entre les mains du sympathique drogman du consulat de France, M. Eddé.

24. — Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, éd. Hagenmeyer, p. 413-423.

25. — Jacques de Vitry, dans Bongars, Gesta Dei per Francos, p. 1062.

26. — Yâqoût, *Mou'djam*, éd. Wüstenfeld, tome II, p. 223 et p. 338; t. III, p. 275.

27. — Albéric de Trois-Fontaines, Chronique, dans Pertz, Monumenta Germanica Historica. SS., t. XXIII, p. 935.

Cite les « Nossorite » sous l'année 1234, avec un extrait de l'évêque Olivier.

28. — Burchard de Mont-Sion, Descriptio Terræ Sanctæ,

dans Laurent, Peregrinatores medii ævi quatuor, Leipzig, 1873, p. 29 et p. 90.

Cite les Noṣairis sous le nom inexpliqué de Uannini.

29. — Aboûlfaradj, dit Bar Hebraeus, Histoire des Dynasties, éd. Salhani, p. 166.

30. — Idem, Chronicon syriacum, p. 172 et s., et p. 281.

Nous montrons plus loin que les renseignements donnés dans Chron. syr., p. 172 et s., ne s'appliquent pas aux Noṣairis.

31. — Ibn Sa'îd, dans Aboûlfidâ, Géographie, traduct. Reinaud et St. Guyard, t. II, p. 11 n. 7.

32. — Dimachqî, Géographie, édit. Mehren, p. 174, 203, 209.

33. — Chahrastânî, édit. Cureton, p. 143-145. Traduction de Haarbrücker, Halle, 1850, t. I, p. 216-217.

— Contes Ismaëlis, publiés par St. Guyard. Cf. Stanislas Guyard.

34. — Ibn Baṭoûṭah, Voyages, édition et traduct. Defrémery et Sanguinetti, tome I, p. 176-179.

Le célèbre voyageur arabe a visité la région des Noṣairîs vers le milieu du XIV[e] siècle.

35. — Ibn Taimiyyah (Taqî ad-dîn), Fatwa sur les Noṣairîs, texte et traduction par Stanislas Guyard, dans Journal asiatique, 6[e] sér., t. XVIII, p. 158-198. — Avait déjà été traduit par E. Salisbury, dans Journal of the American Oriental Society, 1851, mais d'après un texte moins complet.

Document du XIV[e] siècle de notre ère. Il se compose de deux parties. La première résume les griefs contre les Noṣairîs et pose un certain nombre de questions au savant musulman. La seconde est le Fatwa proprement dit ou décision juridique rendue par Taqî ad-dîn ibn Taimiyyah. Ces deux parties sont de valeur très inégale. La première a été rédigée par un homme fort au courant de la religion noṣairî[1]. Nous sommes donc autorisé à en utiliser les renseignements. En particulier, nous croyons que les questions posées sur l'aide qu'on eut demander aux Noṣairîs pour la

1. Dans le Fatwa même, Ibn Taimiyyah dit : « Ils prétendent que cela constitue la science du sens caché, qui renferme ce qu'en a fait connaître plus haut *notre interlocuteur.* » Cf. St. Guyard, *op. cit.*, p. 186.

défense des frontières, leur entrée dans les charges publiques, etc., se rapportent bien à eux, non aux Ismaélîs, comme on pourrait l'inférer des notes de Stanislas Guyard[1]. La seconde partie intitulée : « Décision du chaikh Taqî ad-dîn ibn Taimiyyah », est d'un grand intérêt, mais l'auteur englobe les Qarmaṭes du Baḥrain, les Ismaélîs de Syrie ou Assassins et les Fatimides avec les Noṣairîs.

36. — 'Alî ibn Moḥammed al-Djordjânî, *at-ta'rîfât*, éd. Flügel, p. 27 et 261.

37. — Maqrîzî, *Kitâb as-Souloûk*, Bibl. Nat., fonds arabe, Ms. 1726, f° 364 r°, et f° 365 v°. Traduit par Quatremère, Mines de l'Orient, t. IV, p. 375-376. Sous l'année 717 de l'Hégire (1317-18).

39. — Ibn al-Fourât, *apud* Quatremère, Mines de l'Orient, t. IV, p. 349.

40. — Ibn Qâdî Chohbah, Biblioth. Nat., Ms. 1598, f^os 63 v° et 64 r°. Cf. Quatremère, Histoire des Sultans mamlouks de Maqrizi, t. II, 1re part., p. 258, sous l'an 745 de l'Hégire (1344-1345).

41. — Marracci, Prodomi ad refutationem Alcorani, Rome, 1691, t. III, p. 527.

42. — Henri Maundrell, Voyage d'Alep à Jérusalem à Pâques en l'année 1697, trad. franç., Utrecht, 1705, p. 20.

43. — George Sale, The Koran, a Preliminary Discourse, Londres, 1734, p. 176-177.

44. — Guillaume de l'Isle, Carte particulière de la Syrie comprise entre les villes d'Antioche et Alep, Seyde ou Sidon et Damas... ouvrage posthume... publié par J. N. de l'Isle, Paris, 1764.

Mention des Noṣairîs sous la forme : Enseyriens.

45. — D'Herbelot, Bibliothèque Orientale, *sub* Nossairioun.

46. — Ed. Pococke, Description de l'Orient, trad. fr., Paris, 1772, t. IV, p. 122.

47. — Idem, Specimen Historiæ Arabum, edidit Jos. White, Oxonii, 1806, p. 25 et 265.

1. Ainsi la note 1 de la page 183 se rapporte aux Ismaélîs.

48. — NIEBUHR, Voyage en Arabie, trad. franç., Amsterdam et Utrecht, 1780, t. II, p. 357-361.

Niebuhr a fourni les premiers renseignements exacts sur les Noṣairîs. Tous les voyageurs qui suivent n'apportent presque aucun élément nouveau.

49. — BARON DE TOTT, Mémoires, Amsterdam, 1784, t. IV, p. 135 et s.

50. — VOLNEY, Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785, dans Panthéon littéraire, p. 208-210.

51. — W. G. BROWNE, Nouveau voyage dans la Haute et Basse-Égypte, la Syrie, le Dar-Four de 1792 à 1798, trad. franç., Paris, Dentu, 1800, t. II, p. 207.

52. — U. J. SEETZEN, Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, etc., herausgegeben und commentirt vom Dr Fr. Kruse, Berlin, 1854-59, t. I, p. 325-326, et t. IV, p. 154-155.

Voyages faits à partir de 1806.

53. — J. MARITI, Memorie istoriche del popolo degli Assassini e del vecchio della montagna, loro capo-signore, Livourne, 1807, p. 47 et s. Cf. de Sacy, Mém. de l'Institut royal, t. IV, 1818, p. 9, n.

54. — J. MIOT, Mémoires pour servir à l'histoire des Expéditions en Égypte et en Syrie, 2e éd. 1814, p. 119.

Résumé de Volney.

55. — ROUSSEAU, Mémoire sur les Ismaëlîs et les Nosaïrîs de Syrie, dans Annales des Voyages, t. XIV, p. 271 et s. Réimprimé sous le titre : Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme, les Wahabis, les Nosaïrîs et les Ismaëlîs, Marseille, 1818.

Les renseignements sur la religion sont inutilisables, bien que Silv. de Sacy ait corrigé en note les erreurs les plus grossières. Ceux sur l'état politique (1811) sont intéressants.

56. — MATTIAS NORBERG, Codex Nasaræus, Londres, 1815, t. I, p. VI, n. 16 (note de Germanus Conti, vicaire du patriarche maronite).

57. — (DE CORANCEZ), Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie-Mineure, Paris, 1816, p. 190 et s.

Fait surtout d'après Niebuhr.

58. — J. L. BURCKHARDT, Travels in Syria and the Holy Land, Londres, 1822, p. 125 et s.

A suivi dans la montagne noṣairî le chemin de la première croisade. Bons détails topographiques. Dans l'édition allemande, note de Gesenius, t. I, p. 517-519.

59. — FÉLIX DUPONT, drogman, gérant le vice-consulat de France à Lataquié, en 1821, Mémoire sur les mœurs et les cérémonies religieuses des Nesserié, connus en Europe sous le nom d'Ansari, dans Journal asiatique, 1re série, t. V (1824), p. 129-139.

Quelques renseignements exacts. Dupont est le premier à citer la secte des Ghaibis.

60. — J. DE HAMMER, Tableau généalogique des 73 sectes de l'Islam, dans Journal asiatique, 1re série, t. VI (1825), p. 331 et s.

Résumé d'après Chahrastânî.

61. — GUYS, vice-consul de France à Lataquié, Observations sur un Mémoire relatif aux mœurs et aux cérémonies religieuses des Nesserié, par M. F. Dupont, dans Journal asiatique, 1re sér., t. IX (1826), p. 306 et s.

61 *bis*. — J. S. BUCKINGHAM, Travels among the Arab Tribes, Londres, 1825, p. 507-508 et 529.

62. — MICHAUD et POUJOULAT, Correspondance d'Orient (1830-31), Paris, 1835, t. VI, p. 458 et s.

Peu original. Quelques erreurs grossières. Ainsi Poujoulat confond — en suivant sans doute Volney — les Qadmoûsîs, qui sont des Ismaélîs, avec les Noṣairis.

63. — Chronique de l'occupation de la Syrie par Ibrâhîm-Pacha, accompagnée de notes sur les ʿAnâzé, les Noṣairîs, etc. Bibl. Nat., fonds arabe, Ms. 1685.

64. — SILVESTRE DE SACY, Exposé de la religion des Druzes, Paris, 1838, t. I, p. CCCCLXXI et 78; t. II, p. 559-586.

Exposé de la doctrine noṣairî d'après les livres druzes et un opuscule noṣairî rapporté par Niebuhr. Cf. plus haut, nos 20 et 23.

65. — Eduard Robinson, Palästina... Tagebuch einer Reise im Jahre 1838 (en collaboration avec Eli Smith), Halle, 1841, t. III, p. 361, 607, 754, 887, 932, n. 2.

66. — Idem, Neuere biblische Forschungen in Palästina, Berlin, 1857, p. 511.

66 *bis.* — Jacob Berggren, Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des Francs en Syrie et en Égypte... Upsal, 1844, col. 46, 453 et 476.

67. — Thomson, Missionary Herald, 1841, XXXVII, p. 104-107, et 1847, XLIII, p. 121.

68. — Idem, Bibliotheca Sacra, 1848, vol. V, p. 255 et s.

Nous ne connaissons cet auteur que par les extraits qu'en a donnés K. Ritter dans son Erdkunde. Thomson ne parvint pas à tirer des renseignements des Noṣairis. Le consul anglais Barker, qui vécut quarante ans dans le pays et dont les domestiques étaient Noṣairis, ne put jamais rien obtenir d'eux.

69. — Philipp Wolff, Die Drusen und ihre Vorlaüfer, Leipzig, 1845, p. 214-233 et p. 426.

Traduit l'Exposé de la religion des Druzes de Silv. de Sacy.

• **70.** — John Wilson, The Lands of the Bible... Édimbourg, etc., 1847, t. II, p. 722.

71. — Walpole (Lieut. the hon. F.). The Ansayrieh, 3 vol., Londres, 1851.

Trois volumes de bavardages. Presque pas de renseignements intéressants. L'auteur ne sort, en général, de la banalité que pour tomber dans l'erreur. Il confond les Noṣairîs avec les Assassins. Cet ouvrage a cependant joui d'une certaine notoriété.

72. — في تقسيم جبل لبنان وحالة الحكّام فيه... Division de la montagne du Liban, situation des juges (chefs), etc. Berlin, Biblioth. royale, Ms. 4291.

Écrit druze d'époque récente. Il est postérieur à l'émir Bechîr Chehâbî, comme le montre la ligne 1 du f° 44 v° : وفي ايام الامير بشير الشهابي. Fait partie du fonds Wetzstein. Après quelques indications sur la position relative des grandes familles du Liban,

l'auteur précise la position des Noṣairîs (f° 55 v°), dont il est bien informé et traite superficiellement de leurs coutumes. Ce premier passage intéressant notre sujet se termine f° 57 r° (non f° 56 v°, comme l'indique le catalogue). Au f° 58 r°, l'auteur établit les différences principales entre les doctrines noṣairis et druzes. Les réflexions les plus intéressantes sont celles qui distinguent la métempsycose druze de la métempsycose noṣairî. Ces considérations se terminent avec le traité f° 59 v° (et non f° 59 r°) par un résumé des prières noṣairîs dites *qoddâs*. Fleischer (Kleinere Schriften, t. III, extr. de *Z. D. M. G.*, 1852, VI, p. 98-106 et 388-398) a traduit ce manuscrit en partie. Il a négligé les renseignements sur les Noṣairîs.

73. — Rev. S. Lyde, The Ansyreeh and Ismaeleeh... Londres, 1853.

Sous le coup de préoccupations bibliques, l'auteur prétend que les Noṣairîs sont des Juifs égarés. Cet ouvrage montre l'effort des Anglais, vers le milieu du siècle, pour gagner ces montagnes à leur influence par l'intermédiaire des missionnaires anglicans. Ne pouvant réussir à fonder des écoles en plein pays noṣairi, ils cherchèrent à se rabattre sur les environs de Lataquié. Ils échouèrent de nouveau. Le projet fut repris par la Mission américaine de Beyrouth dont la succursale de Lataquié est encore florissante.

74. — Karl Ritter, Erdkunde, Berlin, 1854, tome XVII, p. 975-995.

75. — Victor Langlois, Abrégé de la religion des Noussairiés d'après des mss. arabes et des documents originaux trouvés en Syrie et en Caramanie, dans Athenæum Français, 1854, p. 853-854.

Le contenu ne répond pas au titre.

76. — Idem, Revue d'Orient et d'Algérie, n^lle^ série, t. III (1856), p. 431-437.

77. — Charles Henry Brigham, Ansaireeh of Syria, North American Review, 1861, XCIII, p. 342 et s.

78. — De Gobineau, Trois Ans en Asie, Paris, 1859, p. 338-371.

D'après cet auteur, il y aurait un grand nombre de Noṣairis en Perse. « C'est la religion des *Ehl-è-Hekk* ou *gens de la vérité*, appelés Nossayrys par les Arabes et les Turcs, et Aly-Illahys par les Persans » (p. 338). D'après le tableau que M. de Gobineau trace de leur religion, on ne peut absolument pas identifier la doctrine des soi-disant Noṣairis de Perse avec celle des Noṣairis de Syrie. Il y a là une extension abusive de nom, qui se trahit par le fait que le terme de Noṣairi est donné par les Arabes et semble inconnu aux Persans qui emploient celui de Ali illahî (علىّ اللّه). Les missionnaires noṣairis, comme nous le verrons, ont joué à

certain moment un rôle très actif et ont gagné à leur secte des agglomérations importantes, quelques-unes assez lointaines. Ce nom de Noṣairi est devenu — comme en témoigne le fatwa d'Ibn Taimiyyah — assez populaire pour être appliqué à toute secte reconnaissant 'Alî comme être supérieur ou dieu, et l'on sait si elles furent nombreuses. Les Ahl al-Ḥaqq sont proprement des Ismaélîs, et l'erreur de M. de Gobineau peut encore provenir du fait que certains Ismaélîs furent dénommés Nazâris. Cf. S. de Sacy, *Mémoires de l'Institut royal*, t. IV, p. 74 et s.

79. — BLANCHE, L'Ansarié Kaïr-Beik, dans Revue européenne, t. XII (1860), p. 384-402 et 582-601.

Étude vivante et bien informée du petit potentat noṣairî.

80. — ERNEST RENAN, Mission de Phénicie, Paris, 1864, p. 114 et p. 126-127.

Le second passage est une notice d'un Assemani de Tripoli. Le premier contient les seules lignes que Renan ait consacrées aux Noṣairîs. Elles reproduisent les racontars de quelque curé maronite. Nous les reproduisons par curiosité : « Nous n'avons pas eu l'occasion de faire ample connaissance avec les Nosaïris ou Ansariès, qui nous ont paru de beaucoup la population la plus abaissée de la Syrie. Ils ont bien plus d'affinité avec les chrétiens qu'avec les musulmans, et sans doute le nom de Nosaïris (petits chrétiens) a quelque fondement. Ils honorent comme un dieu saint Maroun[1], le patron des Maronites, devenu, comme Mar-Antoun, un génie thaumaturge d'une grande réputation dans la croyance de toutes les sectes. On nous a communiqué la formule du culte qu'ils rendent aux organes sexuels de la femme. On dirait, par moments, une secte gnostique ayant traversé durant des siècles toutes les altérations qu'une religion dénuée de livres sacrés et d'un sacerdoce organisé ne peut manquer de subir. »

81. — BARON REY (Emmanuel-Guillaume). Exploration de la montagne des Ansariés en Syrie, dans Bulletin de la Société de Géographie, 1865, IX, p. 50-52.

82. — Idem, Rapport sur une mission dans le nord de la Syrie, dans Archives des Missions scient. et litt., 1866, t. III, p. 329-373.

83. — Idem, Reconnaissance de la Montagne des Ansariés, dans Bulletin de la Soc. de Géogr., 1866, t. XI, p. 433-469.

84. — Idem, Essai géographique sur le nord de la Syrie, dans Bulletin de la Soc. de Géogr., 1873, t. V, p. 337-348, avec une carte.

1. Cette erreur trahit la source maronite des renseignements de Renan. Les Noṣairîs blasphèment le nom de Mâr-Mâroûn. Cf. Soleïmân, *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 45.

85. — Idem, Les Colonies franques de Syrie aux XII[e] et XIII[e] siècles, Paris, 1883, p. 99-100.

86. — Idem, avec L. Thuillier, Carte du nord de la Syrie, sans lieu ni date.

L'auteur a relevé avec un soin particulier les châteaux forts et les enceintes de places fortes, dans Etude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'île de Chypre, Paris, 1871.

87. — A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moḥammad, zweite Ausgabe, 3 vol., Berlin, 1869.

A parlé des Noṣairis dans les passages suivants du tome I :

P. 38 : « Der Islâm hat diese Sekten entweder absorbirt oder vertilgt, nur in den Sümpfen oberhalb Baçra und in den Bergen bei Ladakia in Syrien fanden sie eine Zufluchtstätte und sind sie noch vorhanden. Die erstern werden auch Mendaiten d. h. Schüler (des Johannes des Täufers), und die letztern bis auf den heutigen Tag Nazaräer geheissen.

» .... Diese beiden Sekten sind in den tiefsten Aberglauben versunken. Die Nazaräer in Syrien haben eine Unzahl von Engeln, Planeten und Erdgeistern, ein Erbe des chaldaïschen Heidenthums. »

P. 42 : « Eine solche Lehre, wenn sie auch das Volk in dem Augenblick geistiger Bewegung annimmt, kann sich so wenig in ihrer Reinheit erhalten, als die politischen Theorien von Fraternité, und muss, besonders wenn es an Schulunterricht fehlt, in den crassesten Aberglauben ausarten, wie dies auch unter den Mendaiten und den Nazaräern bei Ladakia geschehen ist[1]. »

88. — A. von Kremer, Die Heidengemeinden der Nosairyer im nördlichen Syrien und in Cilicien, Das Ausland, 1872, p. 553-558.

Fait d'après le *Kitâb al-bâkoûrah*. Dit avoir eu entre les mains un autre écrit noṣairî, mais il n'en donne pas le titre et ne paraît pas l'avoir utilisé. Intervertit les rôles de Salmân et de Moḥammed.

89. — Henry Harris Jessup, The Women of the Arabs, New-York, 1873, p. 35-44.

90. — Augustus Johnson, dans la Palestine Exploration Society

1. Ce terme de Nazaréen appliqué aux Noṣairis — les mandaïtes ont souvent été désignés par le même nom — permet de se demander si Sprenger n'a pas en partie confondu les deux sectes, cf. plus loin, p. 13 et n. 1.

américaine, 2e statement. Cf. Palestine Exploration Fund, quart. Stat., 1874, p. 196.

91. — C. Favre et B. Mandrot, Voyage en Cilicie, 1874, dans Bulletin de la Soc. de Géogr., janvier 1878, p. 19.

92. — Stanislas Guyard, Un Grand-Maître des Assassins au temps de Saladin, Paris, 1877, extr. du Journal asiatique. Cf. plus haut Ibn Taimiyyah, no 35.

93. — A. Ubicini et Pavet de Courteille, État présent de l'Empire ottoman, d'après le salnâmeh pour l'année 1293 (1875-76). Paris, 1876, p. 45-46.

94. — Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, Leipzig, 1876-78, t. II, p. 246.

95. — Léon Cahun, Les Ansariés, dans le Tour du Monde, 1879, t. II, p. 369-400.

Aimable récit de voyage chez les Noṣairis des environs de Lataquié. Léon Cahun était chargé d'une mission scientifique par le Gouvernement français.

96. — H. Ganem, Les Ansairiéhs, Journal des Débats, 20 octobre 1880.

97. — كتاب تأريخ سوريا تاليف جرجي افندى يني. — Histoire de la Syrie par Georges-efendi Yani, Beyrouth, 1881, p. 354.

98.— Martin Hartmann, Das Liwa el-Ladkidje und die Nahije Urdu, dans *ZDPV.*, t. XIV (1882), p. 151-255, avec une carte.

99. — Idem, Das Liwa Haleb (Aleppo), und ein Teil des Liwa Dschebel Bereket, dans Z. der Gesellschaft für Erdkunde, t. XXIX (1894), p. 142-188 et 475-550, avec une carte.

100. — Dr Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 44, 46 et s., extrait du Tour du Monde, 1880-83.

101. — Conder, Heth and Moab, Londres, 1883, p. 282-284 et p. 387-388.

102. — Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig, 1883, p. 56-57.

103. — Mackintosh, Damascus and its People, Londres, 1883, p. 259-263.

104. — Ernest Chantre, Archives des Missions scientifiques et littéraires, 1883, p. 217 et s.

105. — Idem, De Beyrouth à Tiflis, dans Tour du Monde, 1889, t. II, p. 219, 221 et s., 228.

106. — Élisée Reclus, Asie Antérieure (t. IX de sa Géographie), Paris, 1884, p. 748-749.

Dans la carte (p. 750) des populations de la Syrie, la part des Noṣairis est fort réduite : en réalité, elle est presque triple de celle indiquée. Dans la carte générale, le territoire noṣairi est désigné à tort sous le nom de « Wahabites ».

107. — Dr Carl Diener, Libanon. Grundlinien der physischen Geographie und Geologie von Mittel-Syrien, Vienne, 1886, p. 388 et s.

108. — Petkovitch, Les Ansariyés et leurs croyances religieuses, Saint-Pétersbourg, 1889 (en russe).

Résume le *Kitâb al-bâkoûrah* et donne quelques renseignements statistiques et politiques qu'il a pu réunir comme consul général de Russie en Syrie.

109. — Van Kasteren, Liftâja, dans Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, t. XVI (1893), p. 181-185.

110. — René Dussaud, Voyage en Syrie, oct.-nov. 1896, Notes archéologiques, dans Revue archéologique, 1897, I, p. 305-357, avec itinéraire.

111. — Idem, La Grande Encyclopédie, Paris, article : Noṣairis.

112. — Idem, Influence de la religion noṣairi sur la doctrine de Râchid ad-din Sinân, communication à la Société Asiatique, séance du 11 mai 1900.

113. — M. Th. Houtsma, dans Lehrbuch der Religionsgeschichte, de Chantepie de la Saussaye, 2e éd., 1897, t. I, p. 388.

114. — Le R. P. Lammens, Les Noṣairis. Notes sur leur histoire et leur religion, dans Études religieuses, 1899.

Travail intéressant, bien informé et qui tend à prouver l'influence des doctrines chrétiennes sur la religion noṣairî. D'après le R. P. Lammens, d'accord avec le R. P. Barnier, l'infatigable missionnaire de Ḥomṣ, les Noṣairis se seraient convertis au christianisme dès le Ve siècle de notre ère[1].

115. — Idem, Au pays des Nosairis, Revue de l'Orient Chrétien, 1899, p. 572 et s.; 1900, p. 99 et s.

1. Le R. P. Lammens veut bien discuter à plusieurs reprises l'opinion que nous avons émise et que nous développons ici que « le christianisme ne pénétra pas chez les Noṣairis ». Nous n'avons pas voulu dire que les Noṣairis n'aient subi en rien l'influence du christianisme. Deux religions qui vivent côte à côte s'influencent fatalement l'une l'autre. Le syncrétisme religieux est une tendance éminemment populaire. Mais nous pensons pouvoir montrer, à l'encontre du P. Lammens, que les Noṣairis n'ont jamais été convertis au christianisme. Il ne suffit pas de tabler sur quelques similitudes superficielles qui ne sont pas toujours dues à un emprunt; il faut tenir compte de l'antinomie des deux doctrines. Il faudrait expliquer comment un peuple resté chrétien pendant cinq siècles, — d'après les calculs du P. Lammens, — entouré d'une population en majorité chrétienne, en dépendant même au point de vue économique, a pu oublier les éléments les plus simples du christianisme au point de retourner à des cultes planétaires à peine dissimulés. A quelle influence attribuer ce retour en arrière ? A la propagande ismaéli ? Ce serait en méconnaître absolument le sens. Bien plus, la propagande ismaéli eût échoué si les Noṣairis eussent été chrétiens.

HISTOIRE ET RELIGION

DES

NOṢAIRÎS

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DES NOṢAIRÎS

I

L'Habitat des Noṣairîs. — Leur Origine

La chaîne de montagnes qu'on appelle le Liban, s'arrête au Nord à la vallée du Nahr al-Kébir (l'ancien Éleuthère), large trouée qui fait communiquer la côte avec la plaine de Ḥomṣ et les pays qu'arrose l'Oronte. Au delà du Nahr al-Kébir, les collines reprennent en masse serrée, d'une hauteur moyenne de 900 mètres, sans plaine ni haut plateau. Elles s'étendent jusqu'à Antioche où une brusque dépression les limite et laisse passage à l'Oronte. Le massif du Casius s'y rattache au Nord-Ouest.

La contrée montagneuse, ainsi enclavée au Sud par l'ancien Éleuthère, à l'Est et au Nord par l'Oronte, à l'Ouest par la côte, est presque uniquement peuplée de Noṣairîs, —

souvent appelés Ansariés[1], — d'où le nom de Djabal an-Noṣairiyyah, plus spécialement attribué aux régions centrale et méridionale[2]. On est dans le Djabal an-Noṣairiyyah depuis l'Éleuthère jusque vers Ṣahyoûn. Le coin qui s'enfonce entre le Nahr al-Kébir du Nord[3] et l'Oronte, prend le nom de Djabal al-Akrâd, en souvenir des Kurdes qui y dominent encore. Au nord de ce Nahr al-Kébir jusqu'à l'Oronte, s'étend un vaste canton fertile, le Djabal al-Qoṣair

1. De ces deux appellations la première est seule correcte, comme l'a montré M. Clément Huart, *Journal asiatique*, 7e série, t. XIV, p. 199-200, et seule, elle se trouve dans les textes. Mais la seconde est d'un emploi général chez les Européens établis en Syrie. Volney ne fut pas le premier à l'employer, — la carte de de L'Isle (Paris, 1764) porte *Enseyriens*, — mais il la popularisa. Voici comment M. Huart explique la formation de ce mot : « L'auteur du *Voyage en Égypte et en Syrie* a été abusé par la prononciation vulgaire qui fait presque disparaître le ḍamma de la première lettre (N'ṣaïriyyéh), surtout pour une oreille peu exercée; puis, à son insu, un *a* prosthétique est venu se glisser devant le mot ainsi entendu, et voilà comment le nom d'Ansariéhs a été créé, nom qui, je le répète, a toujours été absolument inconnu des Orientaux. » Il y aurait peut-être encore une autre explication, en tenant compte de l'influence de l'article, ainsi Djabal an-Noṣairiyyé a pu être transcrit Djabal Ansairiyyé. Un grand nombre de mots ont été formés ainsi : alcool, Alger, etc. On ne peut expliquer autrement la transcription que le Dr Morpurg donne dans sa lettre à Seetzen (*Mines de l'Orient*, t. I, p. 82-83), quand il cite les *Gebirge der Anasserie* et la *Religion der Anasséiry*. C'est ainsi que M. Max van Berchem, *Recherches archéologiques en Syrie*, p. 25, n. (extr. de *Journ. asiat.*, 1895, II), écrit : Djabal Ansâriyyah. Seul, Éli Smith (Robinson, *Palästina*, t. III, n. 2) donne formellement comme employée dans le dialecte vulgaire la forme al-Ansairiyyé, الانصيرية. Nous ne l'avons jamais rencontrée, même dans les textes les plus récents. M. P. Savoye, consul de France à Damas, bien placé pour en juger dans ses postes antérieurs à Ḥomṣ et Tripoli de Syrie, veut bien nous confirmer que ce terme est absolument étranger aux indigènes. Il note, comme M. Cl. Huart, le peu de consistance du ḍamma de la première syllabe.

2. Les plus anciens géographes arabes qui font mention du Djabal an-Noṣairiyyah sont Ibn Sa'îd, dans Aboulféda, *Géographie*, éd. Reinaud et de Slane, p. 232, et Dimachqî, *Cosmographie*, p. 208.

3. Il faut distinguer deux Nahr al-Kébir en Syrie. L'un est l'ancien Éleuthère, l'autre plus au Nord, dont on ignore le nom ancien, a son embouchure un peu au-dessous de Lataquié (Laodicée). C'est de ce dernier dont il est question ici.

où les Noṣairis, pressurés par l'agha musulman, diminuent de plus en plus. On en retrouve une forte agglomération à Antioche[1], où ils se signalent par leur industrie et une aisance relative. Le contraste est frappant. Tandis que dans les districts montagneux, le Noṣairî, que l'inutilité du travail a rendu paresseux et ignorant, vit d'une récolte précaire et de rapines plus sûres, à Antioche, il devient propriétaire, commerçant, apte à tous les métiers, presque riche. Il a fondé à Mersina, Tarsous, Adhana, des colonies prospères[2].

Il faut signaler dans le domaine noṣairi, tel que nous l'avons délimité, quelques villages arméniens autour du Casius et, en plein Djabal an-Noṣairiyyah, les restes des anciens Ismaélis peuplant Qadmous, Maṣiyad et leurs environs. Les Noṣairis au sud de l'Éleuthère sont aujourd'hui en petit nombre; ils étaient plus nombreux il y a quarante ans[3]. Les Maronites du Liban et les Syriens de religion

1. Dans la région d'Antioche que connaît bien Soleïmân, il signale dans son *Kitâb al-Bâkoûrah*, p. 56, comme étant particulièrement habités par les Noṣairîs les villages de Ad-Dersouniyyéh (قرية الدرسونية), près de Bait al-mâ (Daphné); An-Nahr aṣ-Ṣeghîr (النهر الصغير), qui est l'agglomération de la vallée du nahr Qaratchai aṣ-ṣeghîr. Cf. la liste d'Hartmann, *Zeitsch. der Gesellsch. für Erdkunde*, t. XXIX, p. 511; al-Djilliyyéh (الجلّية), sur la rive gauche de l'Oronte, près de l'embouchure, village rendu célèbre par le Chaikh Ibrahîm al-Djillî. Cf. Hartmann, *l. c.*, p. 158-159 et 513. Soleïmân cite encore as-Souweidiyyéh (السويدية), ensemble de fermes entre l'ancienne Séleucie et l'Oronte; enfin al-'Aidiyyéh (العيديّة), à environ 6 kilom. au nord d'Antioche.

2. Leur présence en ces points est signalée par Victor Langlois, *Revue d'Orient et d'Algérie*, nouvelle série, t. III (1856), p. 431-137, et antérieurement (1843), par *Kitâb al-Moqtarib*, Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 1685, f° 32 : « La secte des Noṣairîs se rencontre maintenant dans le district de Lataquié, à Antioche et son district, à Tarsous, à Adhana et dans les deux districts de Ḥomṣ et de Ḥamâh, etc. » Soleïmân, l'auteur du précieux *Kitâb al-Bâkoûrah*, était originaire d'Adhana. Cf. aussi Favre et Mandrot, *Voyage en Cilicie*, 1874, dans *Bullet. de la Société de Géogr.*, janvier 1878, p. 19.

3. Cf. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 124.

grecque ont une tendance à refouler les Noṣairîs vers le Nord. Ce fait est surtout sensible à Ṣafita où la famille Bachour (Syriens de religion grecque, originaires de Beyrouth) dominait complètement il y a quelques années.

Les travaux de la moisson font descendre les Noṣairîs dans la vallée de l'Oronte, jusque dans la Biqa'[1]. Ils ont quelques villages dans l'ouest du lac de Ḥoms[2], et Robinson en a signalé une agglomération près de Panéas au sud du Wâdî at-Taim[3]. Ce dernier renseignement est intéressant, car joint à la mention qu'Ibn Qadî Chohbah fait des Noṣairîs dans cette région au milieu du XIVe siècle[4], il témoigne de l'extension de cette secte vers le Sud par la trouée de la Biqa', en plein pays druze. Il nous explique la lutte religieuse qui mit aux prises Noṣairis et Druzes, et dont le souvenir est conservé par les écrits de ces derniers. On compte encore des Noṣairis près de l'Oronte dans le district

1. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 56-57.

2. Van Kasteren, *Liftâja*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. XVI (1893), p, 184.

3. Robinson, *Palästina*, t. III, p. 607 et 887, et *Neuere Biblische Forschungen in Palästina*, Berlin, 1857, p. 511; Seetzen, *Reisen*, t. I, p. 325-326, et t. IV, p. 154-155; G. Schumacher, *The Jaulan*, p. 76 et 272. Ce sont les villages de al-Ghadjar, de Za'oûrâ et 'Aîn-Fît. Confirmé par le ms. druze, 4291, f° 55 v°, de la Bibliothèque royale de Berlin : « Les Noṣairîs habitent en Syrie les montagnes appelées de leur nom dans le district d'al-Ladhiqiyyah, Tripoli, Ḥamâh. On en trouve un grand nombre dans la ville de Damas, à aṣ-Ṣâlaḥiyyeh et dans les trois villages du district d'al-Ḥoûleh faisant suite à celui d'al-Qoneiṭra et qui sont : 'Ain-Fît, Za'oûrâ et al-Ghadjar. »

النصيرية فى سورية يسكنون الجبال المسمية باسمهم فى جبال اللاذقية وطرابلوس وحماه ويوجد منهم كثير بمدينة دمشق والصالحية وفى ثلاثة قرايا من مقاطعة الحولة تابع القنطيرة (*sic*) وهى عينفيت وزعورا والغجر.

4. Bibliothèque Nationale, fonds arabe, ms. 1598, fol. 63 v° et 64 r°. Cité par Quatremère, *Histoire des Sultans mamlouks*, t. II, 1re partie, p. 258 : « L'autre se montra dans la province de Biqa', parmi la population de cette contrée, et celle du Wâdî at-Taim. On apporta des livres qui avaient été pillés sur les ennemis, et qui renfermaient des principes d'athéisme et les dogmes des Noṣairîs. » En 745 de l'Hégire. Cf. Ibn Férat, ap. Quatremère, *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 349.

d'ar-Roûdj et dans les montagnes voisines à l'est de l'Oronte, particulièrement le Djabal al-'Alâ[1]. Baghdad en renfermerait aussi quelques centaines, mais ce point est encore à éclaircir. Nous avons réfuté dans la Bibliographie l'opinion de M. de Gobineau, qui prétend que les deux cinquièmes de la population persane sont des Noṣairîs.

Le climat du Djabal an-Noṣairiyyah est sain. Il participe du climat général de Syrie; mais la chaleur y est moins forte que sur la côte. On y retrouve les cultures habituelles au bassin de la Méditerranée : les céréales, le coton, le sésame, l'oignon, la réglisse, le tabac, le mûrier, l'olivier, le figuier, la vigne, l'oranger, le citronnier, les arbres fruitiers. On rencontre de nombreuses essences : pin, chêne, platane, etc. On y élève le buffle, le bœuf, le mouton, la chèvre, le cheval, l'âne et le mulet. Les œufs donnent lieu, depuis quelques années à un trafic important.

La vigne et le tabac fournissent des produits particulièrement estimés. Le Ṣahyoûn produit les raisins les plus renommés. Strabon décrit cette contrée : « Laodicée, dit-il, possède un territoire particulièrement riche en vignes parmi d'autres productions. Elle fournit à la ville d'Alexandrie la plus grande partie de son vin. Les montagnes, au delà de la ville[2], sont entièrement couvertes de vignes presque jusqu'au sommet. Ces sommets sont très éloignés de Laodicée, la montée étant douce de ce côté; mais ils dominent Apamée, la montagne y tombant à pic[3]. » Si grâce à l'incurie turque, — bien plus qu'aux préceptes du Qoran, — l'industrie du vin est morte aujourd'hui, Maundrell, à la fin du XVII^{e} siècle, la trouva encore florissante. « Tout ce qu'il y a de certain à leur égard, dit-il en parlant des Noṣairis,

1. Cf. Rousseau, *Notice sur la carte générale des paschaliks de Baghdad, etc.*, p. 16.

2. Et non pas « au-dessus de la ville », comme traduit M. A. Tardieu, *Géogr. de Strabon*, t. III, p. 327, ce qui ne correspond pas aux conditions topographiques de la contrée. Laodicée est au milieu d'une vaste plaine.

3. Strabon, XVI, 2, 9.

c'est qu'ils font beaucoup de bon vin et qu'ils sont de grands buveurs[1]. »

Une culture plus récente, mais non moins importante, est celle du tabac. Avant l'établissement de la régie ottomane, elle constituait une des principales richesses du pays. On l'exportait en grande quantité en Égypte[2]. Les indigènes distinguent deux qualités, l'*aboû riḥan* et le *chaikh al-bint*. Poujoulat nous donne quelques détails sur la préparation : « Le tabac de Lataquié, si doux, si parfumé, le meilleur et le plus célèbre d'Orient, est cultivé dans les montagnes voisines habitées par les Ansariyès. Cette peuplade vend tous les ans pour cinq à six cent mille piastres de tabac. Les Ansariyès donnent à leur *toutoun* la suave odeur et la couleur noire qui le distinguent, en brûlant d'un bois nommé hezez; ils suspendent le toutoun en feuilles au plancher de leurs cabanes, et ces feuilles se parfument et se brunissent par la fumée du hezez[3]. »

Il est impossible d'évaluer avec exactitude la population noṣairî. Le nombre officiel, — toujours un minimum en Orient, par le soin que les populations mettent à se dérober au service militaire et aux taxes personnelles, — est de 130,000 âmes pour la Syrie[4]. En forçant un peu ce nombre

1. Henri Maundrell, *Voyage d'Alep à Jérusalem*, Utrecht, 1705, p. 20.

2. Savary, *Lettres sur l'Égypte*, 2ᵉ éd., 1786, t. I, p. 137 : « Le tabac dont on fait usage en Égypte vient de Syrie. » F. Walpole, *The Ansayrii*, t. I, p. 55 : « The chief export from here (Lataquié) is tabacco, for which it is famous; it now exports about 3,000 quintals yearly; the greater portion to Egypt. » Petermann, *Reisen im Orient*, t. I, p. 315-316 et n.

3. Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, t. VI, p. 443. Cf. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 357.

4. Le missionnaire américain Van Dyck estime dans sa géographie arabe à 112,350 le nombre des Noṣairîs. A savoir, district d'ʿAkkar : 3,500; district de Ṣafîta : 25,160; sandjaq de Lataquié : 75,000; montagnes à l'est de l'Oronte : 3,750; district voisin ar-Roûdj : 5,000. Cf. Petkowitch, *Les Ansariyès et leurs croyances religieuses* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1889, p. 9-10. Mais il ne compte pas la forte agglomération d'Antioche. — M. Petkowitch, *op. cit.*, donne le chiffre de 130,000. — En additionnant les chiffres donnés par M. Cuinet pour la population noṣairî de Syrie (cf. *Turquie d'Asie*, t. II, et *Syrie, Liban et Palestine*),

et en y ajoutant les Noṣairîs installés à Mersina, Adhana et Tarsous, on arrive facilement à 150,000. La densité est très faible, puisque, de toutes les sectes et populations sédentaires de la Syrie, les Noṣairîs occupent le territoire le plus étendu[1]. Nul doute qu'en des temps plus prospères ce chiffre fut décuple.

Les Noṣairis sont des fellaḥ, des paysans, et habitent peu les villes. A part Antioche, qui en compte un grand nombre, Djisr ach-Choghr sur l'Oronte qu'ils peuplent presque entièrement et Lataquié, ils se groupent en villages et en hameaux. Comme conséquence immédiate, leur instruction reste des plus rudimentaires. Chez les non initiés à la religion, elle fait absolument défaut. Les missionnaires américains, et surtout le missionnaire Lyde, essayèrent d'installer des écoles. Quelques-unes fonctionnent encore dans le pays, mais la grande école de Lataquié se désintéresse complètement de la population qui fut son but.

L'origine des Noṣairis est obscure. On les a représentés comme le produit d'un croisement d'indigènes avec les Francs aux XII[e] et XIII[e] siècles, en s'appuyant sur ce que le Noṣairî, aussi différent du Syrien de la côte que de l'Arabe de l'intérieur, est souvent d'un teint clair. D'autre part, on a cru reconnaitre dans certains noms propres des survivances de noms francs.

on trouve 120,000 âmes. Mais il faut remarquer que cet auteur ne donne aucun chiffre pour les Noṣairîs habitant Ḥamâh et le qaḍa de Ḥamidiyyéh (Dair ach-Chamâl). Par contre, il compte dans cette contrée un assez grand nombre de Druzes (10,000 dans le qaḍa de Ḥamidiyyéh et 2,000 dans le merkez-qaḍa de Ḥamâh). Il y a là une erreur : il n'y a pas de Druzes dans cette région. Sous ce vocable, il faut entendre les Ismaélîs et les Noṣairîs qui manquent à cette statistique. Les deux populations étant en nombre sensiblement égal en ces points, on arrive au chiffre de 130,000. — A. von Kremer, *Die Heidengemeinden der Nosairyer*, dans *Das Ausland*, 1872, p. 553-558, évalue leur nombre de 120,000 à 180,000. — Petermann, *Reisen im Orient*, t. II, compte 28,000 Noṣairîs dans le pachalik d'Alep et 4,500 à Antioche même.

1. La part qu'Élisée Reclus, *Géographie*, t. IX, *Asie antérieure*, p. 750, attribue aux Noṣairîs dans sa carte des populations de Syrie est fort réduite. Elle est, en réalité, presque triple de celle indiquée.

Ces indices sont bien faibles[1], et ils ne peuvent être valables en dehors des faits historiques. On peut dire cependant que la facilité avec laquelle on distingue le type noṣairî des types syriens et arabes, vient à l'encontre de l'hypothèse. Il est aisé de vérifier, encore aujourd'hui, combien le sang indigène prend immédiatement le dessus dans les croisements avec les Européens. Le poulain, — c'est ainsi qu'on nommait le produit au moyen âge, — devient un véritable indigène si son éducation n'est pas des plus soignées. Il ne faut pas oublier que les Francs, jusqu'au dernier, furent chassés de Syrie à la fin du XIII[e] siècle. La postérité qu'ils ont pu laisser dans les montagnes noṣairis, au cours d'une domination éphémère, a certainement disparu de nos jours, et quant aux noms propres qu'on prétend s'être maintenus, la vérification n'en a pas été faite de façon décisive[2].

1. Il y a là une part d'illusion qu'a relevée M. E. Chantre, *Archives des Missions scient. et litt.*, 1883, p. 228 : « Les voyageurs qui ont vu des Ansariés avant moi, et ils sont nombreux, ont dit qu'ils étaient généralement blonds avec des yeux bleus; cette affirmation me paraît exagérée pour ceux que j'ai étudiés. Sur 48 sujets, 6 seulement ont les cheveux blonds. Quant aux yeux, 4 seulement les ont bleus. »

2. Des conclusions du même genre ont été tirées pour les Druzes qu'on a regardés comme les descendants égarés d'un comte de Dreux à l'époque des Croisades. Cette filiation fut sans doute le fait d'un diplomate facétieux, car elle servit à faire reconnaître les Druzes comme protégés français. Cf. Discours de M. P. David, ancien consul général de France en Orient, dans *Moniteur Universel, séance de la Chambre des Députés du 30 janvier 1843*. Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, t. VII, p. 331 : « Le fameux émir druze, Fakhr ad-din, pour se faire des partisans et jeter une sorte d'éclat sur le berceau de sa nation, avait cru devoir accréditer ces idées ; il avait même songé à écrire la généalogie de sa race et se disait issu de Godefroi de Bouillon. » Niebuhr, *Voyage en Arabie*, trad. fr., Amsterd. et Utrecht, 1780, t. II, p. 348, — et avant lui, Puget de Saint-Pierre, *Histoire des Druses*, Paris, 1763, p. 2 et 3, — avait déjà remarqué l'impossibilité de cette légende, puisque Benjamin de Tudèle fait mention des Druzes. — M. Hartmann a annoncé qu'il s'occuperait des noms de famille d'origine franque en Syrie. Dans son étude, *Das Liwa el-Ladkije und die Nahije Urdu*, *ZDPV.*, t. XIV, p. 239, il ne relève qu'un nom, *beit esh-Shamboûr*, en se demandant s'il ne vient pas de Chambord. — Les seuls noms de famille que nous connaissions en Syrie, comme étant d'origine franque, proviennent de

Cela ne prouverait d'ailleurs rien pour l'objet en question.

Deux hypothèses plus plausibles ont été émises. La première déduit *Noṣairî* de l'arabe *naṣrânî*, chrétien. Noṣairî serait un diminutif : petit chrétien. C'était en particulier l'opinion de Renan[1]. Cette hypothèse ne s'appuie sur aucun texte formel. Elle suppose la conversion des Noṣairîs au christianisme, et nous montrerons que cette conversion ne s'est pas produite. Si tel était le sens de *noṣairî*, le célèbre évêque d'Alep au XIII[e] siècle, Aboulfaradj, nous l'eût certainement signalé, car il s'est préoccupé de rechercher l'origine de ce peuple. Sans faire état d'un argument décisif fourni par Pline et sur lequel nous reviendrons, nous remarquerons qu'il faudrait, en tout cas, placer la conversion des Noṣairis au christianisme avant l'invasion arabe, et dès lors il est étrange de tirer le nom des Noṣairîs de la forme arabe naṣrâni. En somme, dire que Noṣairi = petit chrétien, c'est tomber dans une erreur aussi grave que Mariti prétendant que *Yézidi* dérive de Jésuite et signifie disciple de Jésus[2].

L'opinion la plus répandue et universellement adoptée dans les milieux scientifiques est que l'appellation de *Noṣairi* provient de Moḥammed ibn Noṣair. La religion des Noṣairis fut « fondée, dit Stanislas Guyard, l'auteur le plus autorisé, comme la secte ismaélienne, à la fin du IX[e] siècle, par un partisan (Moḥammed ibn Noṣair) du onzième imâm des schiites, Ḥasan el-'Askarî, lequel résidait à Sourmanra, près de Baghdâd. La religion noṣaïrienne avait donc une origine semblable à celle des

surnoms donnés à des indigènes par les étrangers. Ainsi la famille Ibrins (prince) de Tripoli et la famille si particulièrement estimée des Bambino.

1. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 114.

2. Mariti, *Memorie istoriche del popolo degli Assassini et del vecchio della montagna*, Livourne, 1807, p. 41. Avant la correction des épreuves, nous recevons le tirage à part des *Noṣairis* du R. P. Lammens, extrait des *Études religieuses*, 1899. Le savant arabisant est d'accord avec nous sur ce point : « Il faut, dit-il, p. 3, renoncer à l'étymologie de « petits chrétiens », étymologie contraire aux règles de la grammaire arabe comme aux traditions nationales de cette secte syrienne. »

ismaéliens; aussi offre-t-elle avec cette dernière secte des analogies qui ont trompé les auteurs musulmans au point de les faire conclure à une identité complète. Loin de là, il existait entre les ismaéliens et les noṣairis une haine séculaire qui n'est point éteinte encore[1] ». M. Clément Huart partage cette opinion. Après avoir cité le passage du Kitâb al-Bâkoûrah, qui relate cette origine, M. Clément Huart conclut : « Il n'y a plus de doute possible : c'est d'Ibn Noṣair que les Noṣairis ont pris leur nom[2]. » Les Noṣairis ont en effet adopté la théorie des auteurs arabes, mais la légende populaire, qui a conservé le souvenir des grandes luttes au temps d'ʿAlî, transporte Moḥammed ibn Noṣair au VIIᵉ siècle et fait de son père le bon wizir du cruel Mouʿâwiyyah. La voici, telle que nous l'avons recueillie :

Le khalife Mouʿâwiyyah avait pour wizir un certain Noṣair, de religion noṣairi. Un jour, on amène devant le khalife qui tenait conseil, un Noṣairi, Aḥmed al-Bannâ, qui ne voulait pas renoncer à sa religion. Mouʿâwiyyah, ignorant les sentiments de son wizir[3], ordonne qu'on jette le fellaḥ[4] dans le feu. La sentence est exécutée sur-le-champ. Or, tandis qu'on approche du bûcher, on s'aperçoit que ce n'est plus le Noṣairi qu'on mène au supplice, mais Yâzid, le propre fils de Mouʿâwiyyah. Le khalife arrête les bour-

1. Stan. Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, extr. du *Journal asiatique*, p. 28-29 du tirage à part, Paris, 1877. Pour l'intelligence des pages citées, il faut signaler la confusion de Panéas, non loin de Damas, avec Banias (Balanée), près de Marqab, et l'identification fausse des monts Sommâq avec les monts Noṣairis. Le district d'Es-Sommâq est bien placé dans la carte de M. Rey, immédiatement à l'ouest de Qinnesrin, entre Edlip et Alep. L'erreur première est imputable à Rousseau, *Mémoire sur les Ismaïlis*, dans *Annales des Voyages*, t. XIV, p. 271, et elle a fait fortune.

2. Clément Huart, *La Poésie religieuse des Noṣairis*, dans *Journal asiatique*, 7ᵉ sér., t. XIV, p. 199. Le R. P. Lammens, *Les Noṣairis*, extr. des *Études religieuses*, 1899, p. 6 et s., défend encore cette opinion.

3. En vertu du caractère secret de la secte.

4. Le terme de *fellaḥ* (paysan) est d'usage constant chez les Noṣairis pour désigner l'un des leurs, même si celui-ci est commerçant dans une ville.

reaux : l'homme qu'on lui ramène est bien le fellaḥ. Par trois fois on recommence l'exécution et par trois fois s'accomplit cette merveilleuse transfiguration d'Aḥmed al-Bannâ en Yâzid. Devant la perplexité de son maître à la recherche d'un nouveau supplice, le wizir se décide à parler : « J'ai 115 ans, dit-il au khalife, et pendant 80 ans je suis resté sans enfant. Celui que j'ai est unique, prends-le à la place de cet homme. » Mou'âwiyyah accepte, heureux de se tirer d'un mauvais pas. Malgré le désespoir de la mère, on saisit le fils du wizir et on le jette dans le feu. Quand son corps fut consumé, Mou'âwiyyah dit au wizir : « Prends cet homme à la place. » Et le wizir emmena Aḥmed al-Bannâ. Peu après, Djibrâ'îl apparut à Noṣair et lui dit : « Puisque tu as livré ton fils unique pour sauver un Noṣairi, tu auras un autre fils qui sera chef de tous les Noṣairîs. » Le wizir rapporta cette parole à sa femme qui se réjouit. Ce fils fut Moḥammed ibn Noṣair.

On reconnait le thème habituel de la naissance de l'enfant privilégié, — héros éponyme et chef religieux, — accordé à un père très âgé, comme signe particulier de la sollicitude divine[1]. Ce conte, dont la morale est que tous les Noṣairis sont frères, a été imaginé sur l'étymologie fantaisiste des auteurs arabes. En l'acceptant, on a oublié de remarquer que Moḥammed Ibn Noṣair, partisan du onzième Imâm des Chî'ites, ne pouvait avoir institué un système religieux dérivé de la doctrine ismaéli qui arrêtait à sept le nombre des Imâms. Le rapprochement onomastique est de même valeur que celui des Yézidîs, se prétendant issus de Yâzid, fils de Mou'âwiyyah[2]. Une autre tradition rattache les Noṣairîs à Noṣair, l'affranchi d''Alî ibn Abî Ṭâlib[3].

1. Naissances d'Isaac, Samson, Samuel, saint Jean-Baptiste.

2. J.-B. Chabot, dans *Journal asiatique*, 1896, I, p. 120. Ils prétendent aussi que Yâzid est né d'une vieille femme de 80 ans. Le P. Anastase, *Les Yézidis*, dans *Al-Machriq*, t. II, p. 33.

3. « Ibn Sa'îd dit qu'au nombre des endroits connus est la montagne des Noṣairîs, sectaires dont on attribue l'origine à Noṣair, un affranchi d''Alî ibn Abî Ṭâlib. » Cf. Aboulféda, *Géogr.*, trad. Reinaud et St. Guyard, t. II, p. 11, n. 7. Ce rapprochement s'explique, car ibn Noṣair est

Il ne faut donc pas être surpris si les Noṣairîs prétendent avoir émigré de Mésopotamie[1]. Aboulfaradj semble confirmer ce dernier point : « Comme beaucoup de personnes, dit-il, désirent savoir qui sont les Noṣairîs (voici leur histoire). En l'année 1202 des Grecs (270 de l'hégire, 891 de J.-C.), parut dans le territoire d'Akoula (c'est-à-dire de Koufa) dans un bourg nommé *Naṣaria*, un homme d'un âge très avancé, qui jeûnait et priait beaucoup, et affectait une extrême pauvreté. Un grand nombre d'habitants de ce lieu s'attachèrent à lui, etc.[2]. » Dans son histoire des Dynasties, Aboulfaradj rapporte identiquement le même récit au sujet de l'origine des Qarmates, et, dans ce cas, Aboulféda vient à l'appui de son témoignage[3]. Aboulfaradj a été entraîné par le rapprochement onomastique entre Noṣairî et Naṣaria. Peut-être même a-t-il confondu les Noṣairîs avec les Mandaïtes (אנאשיא נאצוראיא), et « l'homme de Naṣaria[4] » pourrait

qualifié d'al-ʿAbdî. Soleïmân, *Al-bâkoûrah*, p. 19, dans son commentaire de la sourate 4 du Kitâb al-madjmoûʿ, dit que la religion noṣairî fut instituée par Moḥammed ibn Noṣair, à qui succéda Moḥammed ibn Djindab, puis ʿAbdallah al-Djannân al-Djanbulân, puis al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khoṣaibî que les Noṣairîs considèrent comme supérieur à tous ses prédécesseurs et qui accommoda leurs prières et les répandit. Dans la sourate 11 (*Al-bâkoûrah*, p. 27), on lit : « J'atteste que je suis Noṣairî de religion, Djandabî de vues, Djanbulanî de voies, Khoṣaibî de doctrine, Djalî de maximes, Maimounî en science légale. »

1. D'après une tradition orale, ils seraient venus du Sindjar. Cette tradition leur est commune avec d'autres populations de Syrie, comme les habitants du district de Maʿloula. Cf. Parisot, *Le Dialecte de Maʿlula*, p. 32 (extr. du *Journal asiatique*, 1898).

2. Greg. Aboulfaradj, *Chron. syr.*, t. I, 173. Cf. Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. II, p. 318. Nous empruntons la traduction de ce passage à Silv. de Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, t. II, p. 562.

3. Cf. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 566.

4. Actuellement, d'après Siouffi, *Études sur la Religion des Soubbas ou Sabéens*, 1880, p. 158 et s., les Mandaïtes habitent plus particulièrement les environs de Baṣorah. Il est intéressant d'y relever un village que Siouffi orthographie : Nasseriya, évidemment Naṣaria. Mais cette localité est différente de celle mentionnée per Aboulfaradj dans les environs de Koufa. Il est cependant à présumer qu'après la ruine de Koufa, les Mandaïtes, qui sont d'habiles artisans, se sont transportés dans les environs de Baṣorah et ont donné au nouveau village le nom de l'ancien.

bien s'entendre d'un mandaïte. Cette confusion a été faite plusieurs fois, en particulier par Sprènger[1]. Le récit d'Aboulfaradj sur l'origine des Noṣairis, absolument inutilisable, a cependant un intérêt, c'est de nous prouver que les Noṣairis ne sont pas d'anciens chrétiens. S'il avait eu le moindre indice à ce sujet, le célèbre évêque d'Alep n'eût pas manqué de le noter.

Pour que la série des légendes étymologiques soit complète, il nous faut citer, malgré son absurdité, l'opinion qui rattache les Noṣairîs aux Anṣârs du Prophète : « Originairement le mot *noṣairiyyah* était un diminutif d'un mot nosârah. Son singulier est noṣairî. Cette secte, primitivement, était une des tribus du pays de Ḥidjâz ; elle fit son apparition au temps de la révélation du prophète Moḥammed[2]. »

Ce qui a pu contribuer à accréditer l'origine mésopotamienne des Noṣairîs en tant que peuple, c'est que leur présence est signalée par les géographes arabes dans la région du bas Euphrate. Ainsi à Ḥadîthah, près d'Anbar. Cette ville, bâtie sur une île au milieu de l'Euphrate, avec une bonne forteresse, était sur le chemin qui conduit de Syrie en Perse[3]. Le pays entre Wâsit et Baṣrah comptait aussi des Noṣairîs[4].

Mais ces points isolés ne sauraient constituer une patrie

1. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammed,* t. I, p. 38 et 42. Cf. la Bibliographie.

2. Bibl. Nat., Fonds arabe, ms. 1685 :

اوّلا اللفظة نصيرية تصغير لفظة نصاره ومفردها نصيرى... فهذه الطايفة اصلا من قبائل بلاد الحجاز فحصل عليهم اظهار (*ms.* : اطهاران) اياما ظهور الرسول محمّد.

3. Yâqoût, *Mou'djam*, éd. Wüstenfeld, t. II, p. 223. Un voyageur revenant de Syrie voulut se reposer dans la ville. Mais quand on sut qu'il s'appelait 'Omar, les gens du lieu faillirent le tuer. Il ne put se sauver qu'en protestant qu'il était partisan d''Alî. Les Noṣairîs ont en effet une haine violente contre Aboû Bekr, 'Omar et 'Othman.

4. Yâqoût, *Mou'djam*, t. III, p. 275. Nous y reviendrons plus loin.

d'origine. Ce sont des ramifications lointaines du noyau compact de Syrie obtenues soit par émigration, soit par conversion. L'activité des missionnaires noṣairîs est attestée par les écrits druzes et par le fait qu'ils entraînèrent à un certain moment la population de Ḥomṣ à embrasser leur doctrine. Les derniers doutes sur l'habitat des Noṣairîs seront levés par un passage de Pline. Énumérant les villes de la Cœlé-Syrie, il cite « Apamée séparée par le fleuve Marsyas (Oronte) de la tétrarchie des Nazerini[1] ». On ne peut mieux préciser le territoire noṣairî dont *Nazerini* transcrit exactement le nom[2]. Le témoignage de Pline, — confirmé comme nous le verrons plus loin, par Sozomène, — est précieux à recueillir, car Pline est bien renseigné sur la région. Il nous fournit le nom ancien des monts noṣairîs : mons Bargylus[3].

Dès lors, le nom de Noṣairî est bien antérieur à Moḥammed ibn Noṣair, antérieur aussi à l'appellation de Nazaréen = chrétien. Il ne désigne pas une secte musulmane quelconque, mais un peuple dont la première mention historique nous reporte au début de notre ère, à une époque où florissaient, dans cette région, les cultes syro-phéniciens. La présence en plein pays noṣairî de deux grands sanctuaires, la source sabbatique et Bœtocécé, prouve l'influence des Phéniciens d'Arad qui avaient occupé le pays bien avant l'arrivée d'Alexandre en Syrie[4]. Cette occupation assurait la sécurité des routes à leur commerce avec la vallée de l'Oronte et la Mésopotamie.

1. Pline, *Hist. Nat.*, V, 81 : « Cœle habet Apameam Marsya amne divisam a Nazerinorum tetrarchia. »

2. La transcription de Pline est excellente. On a l'exemple tout à fait parallèle de Naṣrâni = Nazaréen. Le P. Lammens, *Les Noṣairis*, dans *Études religieuses*, 1899, p. 6, n. 1, du tirage à part, met en doute le témoignage de Pline et se demande s'il n'y a pas une confusion avec des hérétiques nazaréens. Pline est formel : il ne parle pas d'une secte, mais d'une province, et il la place là où sont aujourd'hui les Noṣairîs.

3. Pline, *Hist. Nat.*, V, 78.

4. C'est ce que nous avons montré dans *Revue archéologique*, 1897, t. I, p. 316 et 337-338.

Il y a là une objection assez grave à l'identification proposée du pays d'Alachiya avec le pays des Noṣairîs[1]. On sait d'ailleurs, par un texte fort intéressant dont M. Golénischeff[2] a donné un court résumé, que le pays d'Alachiya était un pays côtier. Or, toute la côte du pays des Noṣairîs était occupée par une série de villes bien connues : 'Arqah, Simyra, Arwada, etc., qui forcent tout au moins à repousser jusque vers l'embouchure de l'Oronte, le pays d'Alachiya.

Jusqu'à présent nous ne possédons pas de texte qui nous renseigne sur les Noṣairîs au delà de l'ère chrétienne. M. E. Chantre a essayé de définir la position des Noṣairîs au point de vue anthropologique. Comme caractères généraux et constants, il a reconnu : 1° une taille moyenne de 1m68 chez les hommes et de 1m61 chez les femmes; 2° ils sont bien musclés et vigoureux; 3° généralement, ils sont brachycéphales. Un grand nombre présentent sur la tête des traces de compression antéro-postérieure, produite par la compression lente et constante d'un bandage. Une autre déformation plus fréquente encore est celle de la partie gauche de l'occipital. Cette disposition est très commune chez les Syriens actuels et chez les anciens Phéniciens. Elle semble provenir de la façon dont les enfants sont fixés dans leur berceau[3].

Où nous ne pouvons plus suivre M. Chantre, c'est quand il pousse ses conclusions et admet que « les Kurdes et les Ansariés formeraient deux rameaux de cette race iranienne, dont ils se seraient séparés de bonne heure[4] ». M. Chantre fait d'ailleurs des réserves sur ces conclusions, les observations ayant été trop peu nombreuses. Il faut remarquer aussi qu'elles n'ont été pratiquées qu'à Antioche où, de tout temps, la population a reçu des apports arméniens et kurdes. Mais, en dehors de ces critiques de détail, c'est la

1. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 583.
2. *Recueil de Travaux*, t. XV, p. 88. Cf. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 261 et 394.
3. E. Chantre, *Archives des Missions scient. et litt.*, 1883, p. 227.
4. E. Chantre, *loc. cit.*, p. 236.

méthode anthropométrique, telle que la pratiquent les anthropologues, qui nous paraît condamnable. Quand les mensurations présentent des écarts notables, — et c'est le cas ici, — il n'est point juste de prendre la moyenne et d'en faire état. Dans la recherche d'une loi, on ne prend la moyenne d'une série de mesures que pour faire disparaître ou atténuer les erreurs d'expérience. Ici, les divergences ne sont pas dues aux erreurs d'expérience, elles montrent simplement qu'il n'y a pas *loi*. De plus, dans le cas présent, comment peut-on reconnaître, — eu égard à l'évolution et aux croisements, — la parenté de deux peuples qui « se seraient séparés de bonne heure » du tronc commun ?

Nous serons donc forcés, pour remonter dans la connaissance des Noṣairîs plus haut que le texte de Pline, de nous baser uniquement sur des considérations historiques et religieuses.

II

LES NOṢAIRÎS DEPUIS L'ÉPOQUE ROMAINE JUSQU'A NOS JOURS

Avant l'époque romaine, l'histoire des Noṣairîs nous échappe : elle se confond avec celle des Phéniciens de la côte. Au I[er] siècle de notre ère, les Noṣairis sont groupés en une tétrarchie, ce qui indique un certain degré d'indépendance vis-à-vis de la côte phénicienne. La puissance d'Arad avait fortement décru. Laodicée et Séleucie supplantaient son port. Cependant, les Aradiens possédaient encore une grande partie du sol dans la montagne noṣairî[1].

Cette semi-indépendance permit aux Noṣairîs de conserver leur foi en dépit du christianisme triomphant. Les franchises confirmées au sanctuaire de Bœtocécé par les empereurs romains, attestent que les cultes syro-phéniciens s'y pratiquaient encore avec éclat au IV[e] siècle[2]. Non seulement ce temple, plus heureux que celui d'Aphaca, échappa à la destruction, mais on vit, vers la fin du IV[e] siècle, les Noṣairis descendre de leurs montagnes et prêter main-forte aux païens d'Apamée, dans leur lutte contre les chrétiens[3]. Dès cette époque se fait jour la confusion de leur nom avec

1. Strabon, XVI, 2, 14.

2. Wadington, *Inscriptions grecques de Syrie*, n° 2720 a.

3. Sozomène, VII, 15. Le texte (éd. Migne) porte: Πολλάκις Γαλιλαίων ἀνδρῶν, καὶ τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν. Il est inadmissible que des Galiléens, des chrétiens aient réclamé contre l'évêque d'Apamée le maintien des idoles. Il s'agit certainement des Noṣairîs ou Nazerini, confondus par Sozomène avec les Nazaréens. Il faut comprendre : Πολλάκις Ναζερηνῶν (Noṣairîs) ἀνδρῶν τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν. On appelait communément Liban, à cette époque, toute la montagne qui longe la côte depuis Sidon jusqu'à Antioche. Ce texte fournit une importante confirmation de celui de Pline sur les Nazerini.

celui de Nazaréen, ce qui leur vaut l'appellation de Galiléens que nous retrouvons chez les géographes arabes, mais sous une autre forme. Les hauteurs situées en face de Ḥomṣ, particulièrement celles qui portent le Ḥiṣn al-Akrâd (le Crac des Chevaliers), sont appelées par eux Djabal al-Djalîl[1]. Yâqoût, qui n'en connaît pas la raison, prétend que ces montagnes sont une prolongation des monts de Galilée[2]. Bien que cette appellation n'ait pas pénétré chez les Noṣairîs, le souvenir s'en est perpétué jusqu'en ce siècle[3]. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

1. Aboulféda, éd. Reinaud et de Slane, p. 259. Yâqoût, *Mou'djam*, t. II, p. 276. Adh-Dhâhirî, éd. Ravaisse, p. 48, confirme indirectement ce fait: Après Ṣahyoûn, Qal'at al-Marqab, Ḥiṣn al-Akrâd, Qal'at Qadmoûs, Lâdhiqiyyah, Djabalah, 'Arqah, Ḥiṣn 'Akkar, il cite Ḥiṣn Djalîl, « qui est inexpugnable et sans territoire; c'est aussi une dépendance de Tripoli », puis il continue par al-Kahf, ar-Roṣâfah (الروافة, à corriger en الرصافة).

2. Yâqoût, *Mou'djam*, t. II, p. 110.

3. On lit à l'article : Saint Jean-Baptiste du *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde*, de l'abbé Bertrand, à propos des Mandaïtes dits Nazaréens ou chrétiens de saint Jean : « Il y a encore une peuplade qui, chassée par les Turcs des environs de Jérusalem et de Tibériade, est venue se réfugier à el-Morkab, à l'est du mont Liban, où leur postérité subsiste jusqu'à présent. Ils s'appellent eux-mêmes Galiléens, et ne sont ni juifs ni chrétiens; mais, d'après une ancienne tradition, ils honorent saint Jean. »

Cette notice a été inspirée — cf. aussi Sprenger à la bibliographie — par une note de Germanus Conti, vicaire du patriarche maronite, que Norberg (*Codex Nasaraeus*, Londres, 1815, t. I, p. VI, n. 16) a publiée et traduite. Voici le passage principal :

فى ارض القدس موجود ناس الجليين (sans doute : الجليل) اصحاب بضعة ولهم نحو مأية وخمسون سنة تفارقوا من بلاد المزكور وتوجّهوا الى بلاد المرقب الّذى هو ناحية فى نواحى جبل لبنان واستقاموا هناك الى يومنا هذا واستمرّوا فى ديانتهم وهو خصوصيّة ينتزلوا فى سيرة مار يحنا المعمدانىّ وما هم يهود ولا نصارى بل ديانتهم هى ما بين الاثنين.

On remarque une détermination plus exacte d'al-Marqab. Nous voyons aussi que dans les milieux maronites on tenait les Noṣairîs pour des émigrés de Galilée. Ils ont pu aider à cette légende, puisqu'ils prétendent

La victoire du christianisme en Syrie n'alla pas sans une vive résistance. Beaucoup ne cédèrent qu'à la terreur, devant l'effondrement des temples et la destruction des statues divines. Le paganisme se maintint jusqu'en plein moyen âge[1]. Les Noṣairis, dans leurs montagnes, furent à l'abri des persécutions. Seuls, quelques-uns de leurs bourgs, comme Mariamîn, placés aux confins de la plaine, ne purent résister à l'invasion du christianisme. Ceci nous explique l'absence complète, dans ces montagnes, d'églises au style caractéristique des V[e], VI[e] et VII[e] siècles, qu'on rencontre à profusion dans le reste de la Syrie[2]. Aujourd'hui encore, les Noṣairîs s'assemblent à certains jours autour d'une *qoubbah,* d'une *ziyârah*, ils n'ont point de lieux de culte en commun, comparables aux synagogues, aux églises, aux mosquées[3]. Ils conservent en cela de vieilles coutumes. Les

descendre des Israélites et font de Samarie un centre important pour leur doctrine, mais nulle part ils ne s'appellent Galiléens. Le rapprochement avec les prétendus chrétiens de saint Jean a été inspiré par certaine cérémonie que nous décrirons, dans laquelle les ablutions jouent un rôle.

1. Cf. *Archives de l'Orient latin*, t. II, 2, p. 375.

2. Le R. P. Lammens, *Les Noṣairis,* extrait des *Études religieuses,* 1899, p. 10 et s., a. par contre, « été frappé de l'abondance des ruines chrétiennes ». Cela s'explique, le P. Lammens n'ayant parcouru que la région méridionale, les environs de Ṣafîta, place qui fut occupée par les Byzantins et les Croisés. « Pas de localité ancienne où l'on ne rencontre les ruines d'une église, » dit le P. Lammens. On aimerait à préciser, car les trois points cités sont précisément en lisière du domaine chrétien. Ce que nous pouvons affirmer, c'est que l'intérieur du pays n'offre pas un seul reste chrétien intéressant. Si, comme le croit le Père Lammens, *op. cit.*, p. 10, n. 2, les Noṣairîs s'étaient convertis au christianisme au début du V[e] siècle, le pays serait couvert de ruines d'églises. Les missions envoyées par saint Jean Chrysostome (Amédée Thierry, *Revue des Deux-Mondes*, juin 1869, p. 845-846 et janvier 1870, p. 52-56) ont parfaitement réussi dans le Djabal Riḥa, le Djabal ʿAlâ, le Djabal Semʿan, aussi ces régions fourmillent-elles littéralement de ruines grecques chrétiennes des V[e], VI[e] et VII[e] siècles, et pour qui a vu cette extraordinaire floraison d'art chrétien, — point de départ de ce que nous appelons l'art byzantin, — la comparaison n'est pas seulement instructive, mais décisive. Cf. de Vogüé, *Syrie centrale, architecture civile et relig. du I[er] au VII[e] siècle,* Paris, 1865, 2 vol.

3. Berlin, Bibliothèque royale, ms. 4291, f° 56 : « Chez les Noṣairîs,

sanctuaires phéniciens, — ainsi ceux de Bætocécé et de Marathus, — ne possédaient en fait d'espace couvert, qu'un petit édicule servant à renfermer les objets du culte.

Le paganisme se maintint aussi, — et plus longtemps que chez les Noṣairis, — dans une contrée voisine, chez les habitants de Ḥarrân. La résistance au christianisme y fut organisée par une école philosophique célèbre[1], dont le rôle, malheureusement fort obscur, dut être très actif lors du renouveau des doctrines anciennes que signala le succès de l'ismaélisme. Les documents qui nous sont parvenus sur les cultes de Ḥarrân nous seront fort utiles pour établir des rapprochements entre les cultes noṣairis actuels et les anciens cultes syro-phéniciens.

A part le fait de leur non-conversion au christianisme, la période byzantine ne nous offre aucun renseignement intéressant les Noṣairis. Au VIIe siècle, les Arabes font irruption en Syrie, s'emparent des grandes villes, occupent la vallé de l'Oronte et la côte, mais ne semblent pas avoir pénétré dans la montagne.

Le conquérant byzantin ou arabe, comme jadis les Égyptiens et les Assyriens, comme plus tard les Croisés, s'est toujours contenté de l'occupation de certains points stratégiques qui assuraient sa domination morale et la sécurité des routes[2]. Qal'at al-Ḥoṣon qui bat la vallée de l'Éleuthère, était déjà une forte position sous le nom de Chab-

il n'y a point de sanctuaires semblables à ceux des Musulmans et des Chrétiens, si ce n'est qu'ils se réunissent à certaines époques dans des maisons désignées par eux, et cette réunion prend le nom de 'Id. »

والنصيرية ليس لهم معابد مثل الاسلام والنصارى بل انهم فى كل مدة
يجتمعون فى بيوت معلومة لهم وهذا الجمع يسمّونه عيد.

1. Cf. la page éloquente d'Aboûlḥasan conservée par Bar-Hebræus, *Chron. syr.*, p. 176-177.

2. L'historique et la description de ces places fortes n'entrent point dans le sujet de ce travail, puisqu'elles ne furent ni construites, ni occupées par les Noṣairis. Elles formeront, avec la côte dont elles ne sont que des dépendances, l'objet d'une étude spéciale, intitulée : « La Phénicie du Nord. »

touna au temps de Ramsès II. Mariamin, qui domine l'Oronte, fut occupé par les Égyptiens et les Phéniciens. Ṣahyoûn, fort repaire d'où l'on peut couper la route entre Lataquié (Laodicée) et Alep, appartint successivement aux Phéniciens (Σιγῶν d'Arrien), aux Byzantins, aux Croisés, enfin aux Musulmans[1]. Mais les textes qui mentionnent ces places fortes sont muets sur les Noṣairis. Il nous faut arriver à la fin du XI[e] siècle pour les trouver cités dans un récit de la première croisade.

Après Antioche, les Francs s'étaient emparés de Ma'arrah où ils séjournèrent jusqu'au début de l'année 1099. « De là ils vinrent à la montagne du Liban où ils tuèrent un grand nombre de gens, de ceux qu'on appelle Noṣairîs. Puis ils allèrent assiéger 'Arqah et la région de Tripoli[2]. » Dans cette marche, l'armée franque suivit en sens inverse la route qu'avait prise Titus en allant d''Arqah à Raphanée, route très importante dans l'antiquité et notée sur la table de Peutinger[3]. Après avoir passé l'Oronte à gué près de Chaizar, Raymond, comte de Saint-Gilles, qui commandait cette troupe, gagna sans doute Ḥamâh. Prudemment, il évita Ḥomṣ, l'ancienne Émèse, puissante agglomération arabe, et poussa vers l'Ouest, probablement jusqu'à Maṣyâd. De là, il arriva à Raphanée dont les habitants s'enfuirent, et il s'engagea « per altam et immensam montaneam », le Djabal an-Noṣairîyyah. Il déboucha ainsi dans la vallée appelée al-Bouqai'ah, au pied de Ḥiṣn al-Akrâd (le futur Crac des Chevaliers), s'en empara et alla mettre le siège devant 'Arqah[4]. Les Noṣairis, — « gens effera et maliciosa et Chris-

1. Cf. *Revue archéologique*, 1897, I, p. 305-357.
2. Bar-Hebræus, *Chron. syr.*, p. 281, et Bernstein, *Chrestom.*, p. 56.
3. Josèphe, *De Bello jud.*, VII, 5, 1. Cf. *Revue archéol.*, 1897, I, p. 318.
4. Récit très précis dans *Anonymi Gesta Francorum et al. Hierosol.*, éd. H. Hagenmeyer, 1890, p. 413-423. P. 413, Marra = Ma'arrah an-No'mân; p. 414, Capharda = Kafarṭâb; p. 415, Cesarea = Chaizar; p. 415, fluvius Farfar = Oronte; p. 417, in vallem quandam subter quoddam castrum = peut-être Ḥamâh; p. 418, pervenimus gaudentes hospitari ad quoddam Arabum castrum = peut-être Maṣyâd; p. 418, Kephalia, ou mieux Rephalia = Raphanée; p. 419, in vallem Desem

tianis infesta », comme dira deux siècles plus tard le moine Burchard de Mont-Sion[1], — cherchèrent à l'arrêter, mais Raymond en vint facilement à bout et n'eut pas de peine à les mettre en fuite. L'anonyme des *Gesta Francorum* insiste sur les ressources qu'offrait le pays et qui furent d'un grand secours à l'armée franque.

Dans la suite, Qal'at al-Ḥoṣon, Ṣafita, 'Oraimah, Marqab, 'Ollaiqah, Manîqah, Ṣahyoûn, Qoṣair (Cursat), Choghr-Bakâs, Bokebeis, Bârin, etc., c'est-à-dire toute la ceinture de places fortes du Djabal an-Noṣairiyyah, tombèrent au pouvoir des Francs ou acceptèrent leur suzeraineté. Tancrède s'empara même du château de Bikisrâ'il en pleine montagne et dirigea de là des incursions dans le pays de Chaizar[2].

Plus tard, Salâḥ ad-dîn lança aussi ses troupes dans la montagne. Quand il se fut emparé de Djabalah (juillet 1188), les chefs Noṣairîs vinrent le trouver pour faire leur soumission. Il fit occuper Bikisrâ'il pour assurer les communications entre Djabalah et Ḥamâh par un chemin, il est vrai, fort pénible. « Cette montagne, dit à ce sujet Ibn al-'Athîr, est au nombre des plus âpres et des plus difficiles à traverser[3]. » Après la conquête de Laodicée, Salâḥ ad-dîn s'empara de Ṣahyoûn, de 'Aid, de Djamahartin, de Balâṭonos, de Choghr-Bakâs. Les Noṣairîs devinrent ainsi les sujets du sultan d'Égypte.

Entre temps était survenu un événement d'une importance capitale. Au commencement du XII[e] siècle, la secte des Ismaélis, déjà puissante et dont les chefs avaient longtemps séjourné à Salamiyyah près de Ḥamâh, cherchait, dans le désordre apporté en Syrie par l'invasion franque, à s'emparer de quelque forteresse. Bâniyâs près de Damas, tomba

(ou Desen, peut-être Hesen = Ḥiṣn), c'est la Bouqai'ah dominée par le château : Ḥiṣn al-Akrâd, aujourd'hui Qal'at al-Ḥoṣon, mentionné même page : Hic prope nos erat quoddam castrum.

1. Éd. Laurent, p. 29.

2. Kamâl ad-dîn, *Historiens orient. des Crois.*, t. III, p. 599.

3. Ibn al-'Athîr, *Hist. orient.*, t. I, p. 719. Cf. Chihâb ad-dîn, *Kitâb ar-Rauḍatain*, t. II, p. 127.

en leur pouvoir en 1126. Ils ne purent s'y maintenir et se rejetèrent dans le Djabal an-Noṣairiyyah, où la défense était plus facile. C'est là qu'ils s'illustrèrent sous le nom d'*Assassins* et nos chroniqueurs ont popularisé leur chef, le Chaikh al-Djabal, sous le nom du « Vieux de la Montagne ». La secte s'empara d'abord (1132-33) de Qadmoûs et de Kahf; huit ans après de Maṣyâd; puis de Roṣâfah et Qâhir près de Maṣyâd, d'ʿOllaiqah et Maniqah près de Marqab, de Marqab même peut-être, d'al-Khawâbî et d'al-Qolaiʿah[1].

Les Noṣairîs furent obligés de subir cette invasion. Si le plus grand nombre montra envers les Ismaélîs une haine irréductible[2], qui a laissé des traces jusqu'à nos jours et a empêché toute fusion, d'autres cherchèrent à tirer profit de cet élément nouveau. En particulier, l'éclat que le nom d'un chef ismaélî, Râchid ad-dîn Sinân, répandait au dehors, amena beaucoup de Noṣairîs à embrasser sa cause. Un conte ismaélî nous montre tout un clan s'enrôlant dans les compagnies de Râchid ad-dîn à Maṣyâd[3]. Ce chef fameux semble avoir suscité des imitateurs parmi les Noṣairîs, et le pays fut en proie aux agitations les plus bizarres. On vit, par exemple, apparaître un *mahdî* qui entraînait ces populations simples contre les villes musulmanes les plus proches. « Il leur prescrivit de prendre des baguettes de myrte, au lieu de sabres, et il leur promit qu'elles deviendraient des glaives entre leurs mains, au moment du combat. Ils tombèrent sur la ville de Djabalah, pendant que les habitants étaient occupés à faire, dans la mosquée, la prière du vendredi. Ils entrèrent dans les maisons et violèrent les femmes. Les fidèles sortirent de leur mosquée, prirent les armes

1. Cf. Defrémery, *Nouvelles Recherches sur les Ismaëliens ou Bathéniens de Syrie*, 1837.

2. Cf. le conte ismaélî, Stan. Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, extrait du *Journal asiatique*, Paris, 1877, p. 114-115 du tirage à part : « Or, dit l'auteur du conte, on sait que les Noṣairîs sont les ennemis du seigneur Râchid ad-dîn. » et l'histoire le prouve.

3. Stan. Guyard, *ibidem*, p. 124-127. Nous reproduisons ce conte plus loin.

et tuèrent à volonté les agresseurs. La nouvelle de ce fait étant parvenue à Lâdhiqiyyah, son gouverneur, Bahâdir 'Abd Allâh, s'avança avec ses troupes. Les pigeons messagers furent aussi lâchés vers Tripoli avec cette nouvelle, et le chef des émirs survint, accompagné de son armée. On poursuivit alors de tous côtés ces Noṣairîs, et on en tua environ vingt mille. Ceux qui survécurent se fortifièrent dans les montagnes et firent savoir au prince des émirs qu'ils s'engageaient à lui payer un dinâr par tête, s'il voulait bien les épargner. Mais la nouvelle de ces événements avait déjà été expédiée à Al-Malik, an-Nâṣir au moyen des pigeons voyageurs, et sa réponse arriva, portant de passer ces ennemis au fil de l'épée. Le prince des émirs réclama près de lui, et lui présenta que ces peuples labouraient la terre pour les Musulmans, et que, s'ils étaient tués, les fidèles en seraient nécessairement affaiblis. Al-Malik an-Nâsir ordonna alors de les épargner[1]. »

C'est probablement le même événement que nous conte Maqrizi[2], en y ajoutant des détails intéressants : « L'an 717 de l'hégire (donc, sous le sultan mamloûk al-Nâṣir Moḥammad), on vit apparaître un imposteur, natif du bourg de Qarṭiâwous[3], dans le canton de Djabalah, et qui se faisait passer pour Moḥammed ibn Ḥasan al-Mahdi. Il prétendait que, tandis qu'il était occupé à labourer la terre, un oiseau blanc s'était approché de lui, et que, lui ayant percé le côté, il avait fait sortir son âme, à la place de laquelle il avait introduit l'âme de Moḥammed ibn Ḥasan[4]. Cet homme réunit autour de lui environ cinq mille d'entre les Noṣairîs, hérétiques qui croient à la divinité d''Alî ibn Abi Ṭâlib. Il exigea

1. Ibn Baṭoûṭah, *Voyages*, traduct. Defrémery et Sanguinetti, t. I, p. 178-179, où nous ne changeons que quelques mots.

2. *Kitâb as-Souloûk*, t. I, p. 721, traduct. Quatremère, dans *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 375.

3. قرية قرطياوس.

4. Ceci n'a de sens que grâce à la croyance des Noṣairîs à la métempsycose. L'imposteur était alors une réincarnation du 12e imâm des Chî'ites dont ceux-ci attendaient le retour comme *mahdi*.

d'eux qu'ils se prosternassent devant lui et l'adorassent; ce qu'ils firent sans difficulté. Il leur permit l'usage du vin, supprima les prières et annonça ouvertement qu'il n'y avait d'autre Dieu qu''Alî dont Moḥammed était le Voile. Des étendards rouges flottaient devant lui, et il avait un grand cierge que l'on tenait allumé pendant le jour. Celui qui le portait était un jeune homme encore imberbe, que cet imposteur voulait faire passer pour Ibrâhîm ibn Adham[1], qu'il prétendait avoir ressuscité. Il donna à son frère le nom de Miqdâd ibn Aswad Kendi[2] et à un autre le nom de Gabriel. Il disait à celui-ci : « Monte vers Dieu, c'est-à-dire 'Alî ibn Abî Ṭâlib, et consulte-le sur telle et telle chose. » Cet homme sortait aussitôt, disparaissait pour quelques instants, puis revenait lui dire : « Fais ce que tu jugeras convenable. » Cet imposteur ayant surpris la ville de Djabalah, le vendredi 20e jour du mois de Dhoû al-Ḥidjdjah, égorgea beaucoup de monde et emmena un grand nombre de prisonniers, professa hautement ses dogmes impies et chargea de malédictions Aboû-Bekr et 'Omar. Cependant, le gouvernement de Tripoli fit marcher contre lui un corps de mille cavaliers. Il les attendit de pied ferme, et combattit vaillamment, jusqu'à ce qu'il tomba mort. Sa révolte n'avait duré que cinq jours. »

Si le contact qui s'établit forcément entre une importante fraction des Noṣairîs et les Ismaélîs fut un des événements qui ont le plus troublé la région, ce serait une erreur de ne rapporter qu'au milieu du XIIe siècle (les Ismaélis s'établirent dans la région en 1132-1133) l'infiltration des doctrines ismaéliennes chez les Noṣairis. Ces doctrines avaient été formulées et réunies en corps dès le IXe siècle par 'Abdallâh, fils de Maimoûn, et propagées aussitôt par d'actifs missionnaires[3]. Vers 887 de notre ère, se convertit Ḥamdân, surnommé le Qarmaṭ, qui fonda la puissante secte des Qarmaṭes. L'éta-

1. Le fameux saint musulman enterré à Djabalah.
2. Un des cinq *Incomparables* des Noṣairis.
3. Stan. Guyard, *Un grand maître des Assassins du temps de Saladin*, p. 4-13.

blissement de la dynastie fatimide fut l'œuvre des Ismaélîs et la secte eut bientôt l'Égypte comme foyer le plus intense. De là sortit la religion druze, réforme de la religion ismaélienne au profit du khalife Ḥâkim Biamrillâh, devenu une incarnation divine. En Perse, dans la seconde moitié du XIe siècle, les Ismaélîs très nombreux prirent une attitude menaçante et s'emparèrent de la forteresse d'Alamout. Leur puissance leur valait la protection de nombreux princes dans toute l'étendue du monde musulman. Ce mouvement aussi politique que religieux, qui bouleversait l'Islâm et dont une des caractéristiques était de grouper les mécontents, les opprimés, tous ceux qui dans le secret de leur âme n'acceptaient pas la religion des khalifes, ne pouvait laisser indifférents les Noṣairis.

Nous trouvons la preuve dans les écrits des Druzes que la religion noṣairî était déjà constituée au commencement du XIe siècle de notre ère, et qu'elle était distincte de la doctrine ismaéli. Ḥamza, l'apôtre de la religion druze, réfute un traité noṣairî contenant tous les principes de la secte. Cette lutte religieuse est antérieure de plus d'un siècle à l'établissement des Ismaélis à Qadmoûs et à Al-Kahf[1].

L'influence ismaélî avait été d'autant plus prompte, que le chef de la secte au IXe siècle, 'Abdallâh, fils de Maimoûn, et ses fils qui lui succédèrent, s'étaient réfugiés à Salamiyyah près de Ḥamâh, à une journée de marche du pays noṣairî. Si plus tard, les sectateurs ismaélis vinrent chercher un point d'appui dans la montagne noṣairi, c'est qu'ils la connaissaient pour l'avoir parcourue au cours de leur propagande.

Toutefois, ils ne pouvaient plus y être accueillis avec sympathie. La religion noṣairî s'était constituée, s'écartant

1. Il est fait mention des Noṣairîs dans deux écrits druzes. L'un, réfutation de leur doctrine, par Ḥamza, est attribué par Silv. de Sacy à l'an 409 de l'hégire, et en tout cas ne peut être de beaucoup plus tardif. L'autre, traité de Bahâ-addîn appelé encore Moktana, de peu postérieur, cite les Noṣairîs parmi les sectes chî'ites. Cf. Silv. de Sacy, *Exposé de la Relig. des Druzes*, p. CCCCLXXI; p. 568 et s.; p. 682, n. 2.

notablement de leur doctrine et ayant conservé tout le fonds des vieilles pratiques. Les Ismaélîs furent réduits à négocier l'achat des forteresses[1], fiefs d'émirs musulmans, ou à s'en emparer de vive force, malgré la résistance des Noṣairîs[2].

L'importance que les *Assassins* et leur chef le *Vieux de la Montagne* prennent dès cette époque aux yeux des Francs, explique que les chroniqueurs et pèlerins occidentaux aient négligé à leur profit les Noṣairîs. Jacques de Vitry seul en parle avec quelques détails, d'ailleurs inexacts[3]. Albéric de Trois-Fontaines les cite sous le nom de *Nossorite*[4]. Burchard de Mont-Sion les appelle *Uannini*, sans qu'on puisse expliquer l'origine de ce mot[5].

La puissance ismaélî, un instant si menaçante, disparut au XIII[e] siècle, détruite en Perse par les Mongols, et en Syrie par Baibars. Les forteresses d'al-Khawâbî, d''Ollaiqah, de Manîqah, etc., furent perdues pour la secte. Baibars voulut profiter de sa victoire pour convertir les Noṣairîs à l'Islâm[6].

1. Ils achetèrent d'Ibn 'Amroûn, Qadmoûs, le premier point qu'ils occupèrent (cf. *Histor. orientaux*, t. I, p. 21 et 400), et peut-être al-Kahf, forteresse voisine.

2. Cf. le conte ismaélî cité plus haut, p. 23, n. 2.

3. Jacques de Vitry, éd. Bongars, p. 1062. Nous citerons et discuterons plus loin le passage.

4. Albéric de Trois-Fontaines, dans Pertz, *Monument. Germ. Hist.*, *SS.*, t. XXIII, p. 935. Nous aurons occasion de revenir sur ce texte.

5. L'identification des Uannini de Burchard (*var.* : Uanni, Vauni, Uhani) avec les Noṣairîs n'est pas douteuse. Burchard en parle à deux reprises : « Circa Arachas castrum post Tripolim usque ad castrum Krach habitant Sarraceni, qui dicuntur Uannini. Illis conjunguntur quidam Sarraceni, qui ducuntur Assissini; ultra Anteradum prope castrum Margath habitantes in montanis » (Laurent, *Peregrinatores medii ævi quatuor*, p. 90). Plus haut, après avoir décrit la vaste plaine où l'Éleuthère a son embouchure, il ajoute : « Planiciem illam circumdant quedam montana ob oriente, non multum alta, que incipiunt juxta Arachas et protenduntur usque in Krach. In hiis montanis habitant quidam, qui dicuntur Uannini, gens effera et maliciosa et Christianis infesta » (Laurent, *ibid.*, p. 29).

6. D'après Maqrîzî, ce fait se renouvela en l'an 717 de l'hégire (*Kitâb as-Souloûk*). Cf. Quatremère, *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 724. Le sultan interdit en même temps les initiations à la secte.

Ils les força à bâtir des mosquées dans leurs bourgs. Ils en fondèrent, en effet, une pour chaque village, mais loin des habitations. « Ils n'y entrent pas, nous dit Ibn Baṭoûṭah, qui parcourut la région vers le milieu du XIVe siècle, et n'en prennent pas soin. Souvent même leurs troupeaux et leurs bêtes de somme y cherchent un refuge. Bien des fois aussi, il arrive qu'un étranger, qui se rend chez eux, entre dans la mosquée et convoque à la prière. Ils lui répondent alors : « Ne braye pas, ô âne, on te donnera ta pâture ! » Ces gens sont en fort grand nombre[1]. »

Nous avons de cette époque une très curieuse décision juridique, le *fatwa* d'Ibn Taimiyyah[2], qui montre dans quelle inquiétude le rigorisme musulman vainqueur était plongé en face des hérésies noṣairis : « Cette religion maudite a envahi une grande partie de la Syrie, et ses sectateurs sont connus, célèbres. Ils étalent au grand jour leurs doctrines et quiconque d'entre les hommes intelligents et les savants musulmans s'est mêlé à eux, sait à quoi s'en tenir sur leur compte. Le public lui-même a commencé, dans ces derniers temps seulement, à être instruit de leurs mystères, qui étaient encore gardés secrets au moment où les Francs infidèles s'emparèrent des provinces du littoral. Mais quand revinrent les jours de l'islamisme, on découvrit leurs pratiques et leurs égarements. Depuis, on a trop usé de ménagements à leur égard[3]. »

Le besoin de régler leur situation se faisait sentir. Les questions que l'on pose à Ibn Taimiyyah marquent le désir bien arrêté d'en finir avec ces mécréants. Ils fournissent de produits divers les villes voisines. Que doit-on décider au sujet des fromages caillés avec la présure d'animaux tués

1. Ibn Baṭoûṭah, *Voyages*, trad. Defrémery et Sanguinetti, t. I, p. 177.

2. Sur Ibn Taimiyyah, cf. Goldziher, *Die Zâhiriten*, p. 188-192, et Schreiner, *ZDMG.*, 1898, p. 486 et s., et p. 540 et s. Ibn Taimiyyah est né à Ḥarrân, le 12 de Rabi' Ier de l'an 661 de l'hégire. Il vécut à Damas où il acquit rapidement une grande réputation de science et de piété.

3. Stan. Guyard, *Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Noṣairis*, texte et traduct. dans *Journal asiatique*, 6e sér., t. XVIII, p. 183.

par eux? Quelle sentence prononcer sur l'emploi de leurs vases et de leurs vêtements? Graves questions sur lesquelles s'épuise la science du Chaikh Taqî ad-dîn ibn Taimiyyah. Certes, les animaux tués par eux sont impurs; mais pour le fromage, les avis diffèrent et la chose est laissée à l'appréciation de chacun.

Ibn Taimiyyah se prononce plus nettement sur les autres questions. Il est illicite de contracter mariage avec de telles gens. Un Musulman ne peut ni cohabiter avec son esclave si elle est Noṣairî, ni prendre femme parmi eux. Il n'est pas licite d'enterrer les Noṣairîs dans les cimetières musulmans, ni de réciter des prières sur leurs corps. Si l'on a confié un poste à des Noṣairîs ou s'ils remplissent un emploi, il faut les rétribuer suivant la loi du talion.

La position des Noṣairîs, aux portes de la Syrie soulevait une question fort délicate. Est-il licite de les laisser sur les frontières de l'Islâm et de leur en confier la défense? Les employer sur les frontières, dans leurs forteresses et à l'armée, répond le juriste musulman, est une folie semblable à celle qu'on commettrait en se servant de loups pour garder des moutons. « Car ces gens sont les plus traîtres des hommes à l'égard des Musulmans et de leurs chefs, les plus acharnés à la subversion de la religion et de l'État, les plus empressés à livrer les forteresses à nos ennemis. Il est donc du devoir de nos préfets de les rayer du contrôle de l'armée et de ne pas plus s'en servir pour combattre que pour toute autre fonction[1]. »

Il ressort de ce fatwa que les Noṣairîs jouaient un rôle important dans la Syrie du Nord. Non seulement ils tiraient parti des ressources agricoles du pays et approvisionnaient les villes de la côte; mais ils s'infiltraient parmi les Musulmans qui prenaient femme chez eux et semblent avoir poussé la tolérance jusqu'à les enterrer dans leurs cimetières. Les Noṣairîs se glissaient aussi dans les emplois rétribués, dans l'armée, et même on leur confiait

1. Stan. Guyard, *op. cit.*, p. 191.

la défense de certaines forteresses. Les sectaires orthodoxes retournaient contre eux ces concessions péniblement acquises. Les Noṣairis qui survivaient à l'effondrement des Qarmaṭes, des Ismaélîs de Perse et de Syrie, supportaient le poids des haines accumulées par ceux-ci. Ibn Taimiyyah les englobe tous dans sa réprobation : « Ces gens ci-dessus décrits et appelés Noṣairis, ainsi que les autres branches des Qarmaṭes, sectateurs du sens caché, sont plus infidèles que les Juifs et les Chrétiens, que dis-je, plus infidèles encore que bien des idolâtres. Le mal qu'ils ont fait à la religion de Moḥammed est plus grand que celui que font les infidèles belligérants, Turcs, Francs et autres[1]. »

Ibn Taimiyyah explique que si les côtes de Syrie sont tombées au pouvoir des Francs, précisément du côté des Noṣairis, c'est que ceux-ci en ennemis acharnés des Musulmans se sont joints aux Chrétiens contre eux[2]. C'est certainement une erreur et la forme insidieuse sous laquelle elle est présentée montre que l'accusation est de mauvaise foi. Nous avons vu que les premiers Croisés durent lutter pour s'ouvrir un passage dans la montagne noṣairi. Aucun chroniqueur franc ne mentionne l'aide si précieuse que les Noṣairis auraient pu apporter aux Croisés. Le témoignage de Burchard de Mont-Sion est formel, il les décrit : « Gens effera et maliciosa et Christianis infesta[3]. »

Le fatwa publié par Stanislas Guyard, relate l'insuccès de la propagande islamique qui succéda aux victoires de Baibars. Aux questions de savoir s'il est licite aux préfets de leur faire la guerre sainte, si c'est un devoir pour quiconque connaissant leurs pratiques de les dénoncer, d'aider par là à extirper leur absurde croyance et à répandre parmi eux l'islamisme, le savant musulman répond par les plus vifs encouragements. « Il n'y a nul doute, dit-il, que la guerre sainte et les mesures rigoureuses contre les Noṣairis, ne

1. Stan. Guyard, *op. cit.*, p. 185-186.
2. Idem, *ibidem*, p. 187.
3. Burchard de Mont-Sion, dans Laurent, *op. cit.*, p. 29.

soient au nombre des actions les plus agréables à Dieu et des devoirs les plus sacrés[1]. » Leur sang et leurs biens sont donc déclarés licites.

Les fanatiques qui avaient trouvés en Ibn Taimiyyah un appui légal ne purent réaliser leurs projets. Les Noṣairîs n'étaient point des parasites, des réfugiés qu'on pouvait chasser, assimiler ou détruire. C'étaient des indigènes fort utiles aux propriétaires musulmans et les seuls travailleurs de la région. Délivrés des Ismaélîs dont les débris se cantonnèrent à Qadmoûs et à Maṣyâd, ils menèrent la vie indépendante, la vie de clan telle que nous la retrouvons chez eux au début de ce siècle. La Syrie présente alors un état politique correspondant à l'éloignement du pouvoir central et à la nature physique du sol qui rend les communications difficiles. De même que dans la haute antiquité, à cette époque troublée qui nous est connue par les tablettes de Tell el-Amarna, le pays se morcelle. De petits potentats s'installent à Acre, Tripoli, Beylan, Payas, Antioche, dans la vallée de l'Oronte comme dans la montagne, se rendent à demi indépendants et soutiennent entre eux des luttes continuelles.

Dans la montagne noṣairî, la population est alors divisée en tribus ou *'achîreh* ayant autant le caractère de corporations que celui de familles issues d'une même origine, puisque les Chrétiens et les quelques Musulmans vivant dans le pays peuvent en faire partie[2].

Les principales tribus sont les Khiyâṭîn, auxquels se rattachent les 'Aidiyyeh, les Foqrâwî et les Ḥalabiyyeh; les Raslân d'où sortent les Nouwâṣarâ, les Djahanî, les Rachwâni et les Chamsîn; les Ḥéddâdîn d'où dérivent les Qorḥâlî, les Yâchoûtî, les 'Itârî, les Bachlâwî et les 'Âmoûdî; les

1. Stan. Guyard, *op. cit.*, p. 197.

2. Blanche, *L'Ansarié Kaïr-Beik*, dans *Revue européenne*, t. XII (1860), p. 388. Le mot *'achîreh* et, par suite, le système qu'il représente doit être assez ancien. Les Druzes avaient la même organisation, car ils sont souvent désignés sous le nom de *'Achîr* par les écrivains musulmans. Cf. Quatremère, *Hist. des Sultans mamlouks*, t. I, 2ᵉ part., p. 273-274.

Matâwarâ d'où se détachent les Namliyyeh et les Bochrâwî; les Bait al-A'radj; les Maliḥ, etc.[1].

Au début de ce siècle, les Raslân étaient la plus puissante famille noṣairî. Ils prétendaient avoir des droits sur Maṣyâd, bonne forteresse à l'entrée d'un des meilleurs défilés donnant accès dans la montagne. Les Ismaélis la détenaient et repoussèrent plusieurs attaques. En 1808, deux Noṣairis qui s'étaient attachés au service de l'émir ismaéli de Maṣyâd, le poignardèrent au jour convenu. Les Noṣairîs postés en nombre aux abords de la ville, se ruèrent sur les habitants, en massacrèrent un grand nombre, mirent la ville à sac et s'emparèrent de la forteresse. Le pacha de Damas envoya aussitôt une armée de quatre à cinq mille hommes. Les Raslân résistèrent trois mois, puis durent se rendre. Les troupes turques essayèrent de pénétrer plus avant dans le pays, mais « ces sectaires se défendirent courageusement, et les exploits de l'armée turque se bornèrent au pillage et à l'incendie de trois ou quatre de leurs villages; elle fut rappelée aussitôt après[2] ».

Les souvenirs qui subsistent de l'époque suivante sont intéressants à fixer pour l'histoire locale. Les témoignages anciens sont si pauvres qu'il est indispensable de les éclairer et de les compléter par les faits modernes.

A l'arrivée d'Ibrâhîm-Pacha en Syrie, en 1832, le Djabal an-Noṣairiyyah était gouverné par des chefs locaux qui payaient tribut au pacha de Tripoli. Ces districts avec leurs cultures variées étaient florissants et suscitaient de nombreuses compétitions. Les Raslân voyaient leur autorité diminuer et leurs adversaires, les Chamsîn, dominaient à Ṣafîta. Ceux-ci organisèrent la résistance à l'approche d'Ibrâhîm-Pacha. Mais le général égyptien, d'une brutalité

1. Cf. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 126; Blanche, *op. cit.* Rousseau, dans *Annales des Voyages*, t. XIV, p. 271 et s.; Hartmann, *Das Liwa el-Ladkije*, dans *Zeitsch. des deut. Pal.-Vereins*, t. XIV, p. 164.

2. Rousseau, consul général de France à Alep, *Mémoire sur les Ismaëlis et les Noṣairis de Syrie*, dans *Annales des Voyages*, t. XIV, p. 290 et s.; Burckhardt, *Travels in the Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, p. 153.

peu commune même en Orient, eut vite raison de ces menées indépendantes. Ses troupes exercées et les routes qu'il fit construire aussitôt, lui permirent une action décisive. Il ruina tous les châteaux de l'intérieur et fit trancher la tête aux chefs des Chamsîn.

Les troupes égyptiennes parties, les chefs locaux reprirent leurs luttes interminables. En 1847, les Chamsîn et les Raslân bouleversèrent le pays. Le Gouvernement turc en profita pour intervenir et une première fois Ṭâhir-Pacha vint de Ḥomṣ rétablir l'ordre[1]. Il ne put cependant faire reconnaître l'autorité du sultan dans le Nord de la montagne. Le district de Lataquié était complètement indépendant et à Loqbé[2], en face de Ḥamâh, un petit chef indigène Ismaël-beg, de la tribu des Matâwarâ, terrorisait la contrée, coupant les routes et arrêtant les caravanes.

En 1854, à la faveur des graves événements qui détournaient vers la Russie et les Balkans l'attention du Gouvernement, les chefs de la montagne reprirent leurs compétitions. Mais aussitôt on vit apparaître Ismaël-beg qui s'installa à Ṣafîta avec quelques centaines d'hommes et s'intitula *muchir de la montagne*. En quelques jours il rétablit l'ordre. Le Gouvernement turc, voulant s'attacher un si habile personnage, le nomma gouverneur du district de Ṣafîta et le reçut en grande pompe à Tripoli et à Beyrouth, où eut lieu la cérémonie de l'investiture. Ismaël-beg fixa sa résidence à Derékich près Ṣafîta. Il prit l'allure du petit monarque oriental, s'entourant d'un faste bizarre, rançonnant ses sujets et enrichissant ses amis. En retour des 300.000 francs de redevances qu'il payait régulièrement au Gouvernement turc, celui-ci lui laissait tout pouvoir. « Sa justice arbitraire et impitoyable frappa de terreur tous ses administrés. Chamsîn, Raslân, Khiyâṭîn, ne songèrent plus qu'à se soumettre humblement aux volontés du nouveau maître[3]. » Ismaël étendit son au-

1. Catafago, dans *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. II, p. 389.
2. C'est le « castellum de Lacoba » des Croisés.
3. Blanche, *Revue européenne*, t. XII, p. 393.

torité sur le Kalbiyyeh, son propre pays, sur le Ḥoṣon, le Qadmoûsiyyeh et même les districts du Nord. « On ne doit pas estimer, dit M. Blanche, alors vice-consul de France à Tripoli, à moins de 120.000 âmes la population sur laquelle Ismaël régna en maître absolu, soit à titre régulier soit par tolérance du Gouvernement turc[1]. »

On vit se répéter le même phénomène qui avait valu à Râchid ad-dîn Sinân les honneurs de la divinité. « L'imagination arabe, si avide de merveilleux et déjà si portée à admirer Ismaël, se donna alors libre carrière. On crut à sa puissance illimitée. Chaque jour, de nouveaux traits de sa justice, les uns vrais, les autres faux et tous naturellement embellis, circulaient dans le public[2]. »

Nous avons recueilli quelques-uns de ces contes qui, quarante ans après les événements, jouissent d'une grande vogue dans la montagne. Ceux qui ont lu les contes ismaélîs publiés par Stanislas Guyard[3] reconnaîtront entre ces deux séries une étroite parenté. Le merveilleux, fait de ruse naïve, qui entourait les moindres actes de Râchid ad-dîn Sinân se retrouve ici. C'est bien le même cerveau, immobile depuis sept siècles, qui les a conçus, car il ne faut pas oublier que la masse du peuple que gouvernait Râchid ad-dîn contenait une forte proportion de Noṣairis.

— Ismaël n'était encore que moqaddam (chef) de sa tribu, quand les gens d'un bourg refusèrent d'accueillir un voyageur pauvre. Celui-ci n'eût d'autre ressource que de coucher à l'entrée du village près du four auquel il attacha son ânesse. Au matin, l'ânesse avait disparu. Le pauvre voyageur vint se plaindre à Ismaël qui fit appeler le chaikh du village. « C'est la hyène qui l'a dévorée, » prétendit celui-ci. « Retrouve-moi la hyène, » dit Ismaël. On partit en campagne et bientôt on amena la hyène. Ismaël se mit à

1. Blanche, *loc. cit.*, p. 393.
2. Idem, *ibidem*, p. 392.
3. Stan. Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin.*

l'interroger. « Si j'ai mangé l'ânesse, répondit la hyène, la faute en est aux gens du village qui n'ont pas voulu recevoir le pauvre et sa bête. »

« Quelle punition dois-je leur infliger? » demanda Ismaël. « Le village devra donner cinq cents piastres au pauvre pour l'ânesse, la jument du chaikh au moqaddam et six cents piastres à chaque homme du moqaddam. » Le village s'exécuta sur l'heure.

En usant de ce stratagème, Ismaël abusait de la croyance des Noṣairîs à la métempsycose. Voici un conte noṣairî rapporté par un auteur druze qu'il faut en rapprocher, tout en reconnaissant que ce conte n'est peut-être qu'une satire :

— On raconte[1] qu'un certain Noṣairî possédait une vigne dans laquelle il avait travaillé pendant quelque temps avec son père jusqu'à la mort de celui-ci. On était à l'époque des raisins quand un loup s'installa dans la vigne. Chaque fois

1. Berlin, Biblioth. royale, fonds arabe, ms. 4291, f° 56 v° :

حكى بعضهم ان رجلا نصيريا كان له كرم وكان يعمل فى ذلك الكرم زمانا مع ابيه الى ان مات ابوه وكان ذلك فى ايام العنب فتسلّط على الكرم ذيب كلّما أتى الرجل يجده يأكل من عنبه فيطرده وما زال الامر كذلك حتّى ضجر منه فعزم على قتله ولمّا أراد ان يرميه فى السلاح قال له يا فلان أتقتل اباك اذا تناول شىء من الكرم الّذى أفنى عمره بالعمل فيه فبهت الرجل لمّا رأى الذيب ناطقا قال من ابى قال انا وقد انتقلت نفسى الى هذه الصورة وهذا كرمى الّذى كنت تحرث معى فيه قال فذكر الرجل ان اباه كان قد خبأ منجلا فى الكرم عند انصرافه فى المرّة الاخيرة فأضاعها بعد موت ابيه ولم يعلم اين وضعها فقال للذيب إن كنت صادقا فقل الى اين المنجل الّذى كنّا نقطع به اغصان الكرم فقال اتبعنى ومشى الى المكان الّذى وضعها فيه وقال هذه هى فاخذها الرجل واباح الكرم للذيب يرتع فيه كما يشاء.

que le Noṣairî venait, il trouvait le loup mangeant les raisins et le chassait. Ceci dura jusqu'à ce que fatigué, il décida de le tuer. Or, tandis qu'il s'apprêtait à le frapper de son arme, le loup lui dit : « Ô un tel, vas-tu tuer ton père parce qu'il prend quelques raisins de la vigne qu'il a fécondée sa vie durant par son travail? » Le Noṣairî surpris d'entendre parler le loup, s'écria : « Qui est mon père? » Le loup répondit : « Moi, car mon âme a émigré dans cette forme. Ceci est ma vigne que tu as cultivée avec moi. » Le Noṣairî se souvint alors que son père avant de mourir avait caché dans la vigne une faucille. Après la mort de son père, il s'était aperçu de la disparition de la faucille, mais il n'avait pu la retrouver. « Si tu dis vrai, cria-t-il au loup, dis-moi où est la faucille avec laquelle nous coupions les sarments de vigne. » Le loup répondit : « Suis-moi, » et se dirigeant vers l'endroit où était la faucille : « La voici, » lui dit-il. Le Noṣairî la prit et permit au loup de manger des raisins autant qu'il voudrait.

— Une nuit, on avait volé dans un champ de concombres. Ismaël fit appeler les jeunes gens du village, les examina puis les laissa partir. Il en remarqua deux qui s'enfuirent les premiers, les rappela et les interrogea. L'un jura qu'il n'avait pas mis les pieds dans le champ, l'autre que ses mains n'avaient pas touché les concombres. « C'est ce que je voulais savoir, dit Ismaël. Celui qui a juré n'avoir pas mis les pieds dans le champ est monté sur le dos de l'autre pour arracher les concombres. » Et il fit ferrer le premier comme un cheval et fit clouer l'oreille de l'autre à une porte.

— Une autre fois, on avait dévalisé une boutique en pratiquant un trou dans le mur. Ismaël réunit comme de coutume, les gens du village. « Je vais lire, dit-il, une prière devant le trou et celui qui a volé ne pourra pas y passer. » Puis, quand il eut fini sa prière : « Ce n'est pas la peine, dit-il, le trou vient de me parler : le coupable a de la poussière sur son tarbouch. » Aussitôt il aperçut dans un coin le voleur qui époussetait son tarbouch.

— Les jugements qu'il rendait, ne suffisaient pas toujours aux besoins d'Ismaël-beg; mais il avait l'esprit fertile en ressources. Causant un jour avec le curé Ḥanna, chef des Maronites, il lui demanda s'il était bien sûr qu'il y eût un Paradis. « Oui, certes, » répondit avec chaleur le curé Ḥanna qui lui développa ses meilleures raisons. Ismaël, l'air convaincu, voulut connaître quelle était la part du Paradis réservée à chaque nation. Le curé Ḥanna continua complaisamment à instruire le chef noṣairî. Dans le Paradis, le bon curé savait bien qu'il n'y avait place que pour les Maronites, mais par ménagement, il crut devoir accorder une part aux Noṣairîs. Quand il eut fixé cette part: « C'est bien, dit Ismaël, je te la vends cinq mille piastres. » Et le curé Ḥanna connaissant son homme, eut garde d'oublier cette dette.

Par la brutalité de son gouvernement et les exactions qu'il commettait, Ismaël-beg ne tarda pas à soulever des haines implacables. Pour s'assurer les faveurs du suzerain, il dépensait des sommes considérables, entretenait un agent à Tripoli et un autre à Constantinople. Voulant se mettre à l'abri d'un coup de main, il intrigua pour obtenir le Qal'at al-Ḥoṣon, le fameux Crac des Chevaliers. Cette forteresse, construite par les hospitaliers, se dressait encore presque intacte, dominant la vallée de l'Éleuthère et restant après six siècles la plus solide défense de toute la Syrie. Mais quand le petit potentat reçut de Constantinople sa nomination de « gouverneur du Ḥoṣon avec résidence dans la forteresse », les Musulmans de l''Akkar, jusque-là incertains, s'unirent à ceux du Ḥoṣon pour s'opposer de vive force à cette prise de possession. La question religieuse surgit et força le Gouvernement à refuser à Ismaël-beg la nouvelle investiture. Tout le pays se souleva en deux camps. Des soldats partirent de Damas, et bientôt Ṭâhir-Pacha prenant le commandement des troupes de Tripoli pénétra pour la seconde fois dans le territoire noṣairî (1858). Ismaël-beg s'enfuit à Loqbé: la forteresse qu'il y avait fait construire était inachevée. Il

gagna la haute montagne où il fut trahi et tué par un de ses parents, 'Alî Chelli[1].

Depuis la mort d'Ismaël-beg, le Gouvernement turc a tourné tous ses efforts vers une administration directe. Le fait est accompli aujourd'hui : les fonctionnaires ottomans perçoivent l'impôt et lèvent des troupes; les grandes tribus sont désorganisées. Mais il a fallu à plusieurs reprises, notamment en 1870 et 1877, procéder à des exécutions sommaires et envoyer des troupes pour dévaster la contrée. Au mois d'août 1870, l'agent russe à Lataquié adressait à son consul général à Beyrouth un rapport qui exposait la situation : « L'état des districts noṣairîs est des plus misérables et des plus tristes. Il n'y a pour eux ni justice, ni sécurité. » Après avoir décrit la misère qui régnait dans le district de Lataquié, il ajoutait : « La situation du district de Djabalah est encore pire, les villages des Noṣairîs sont dévastés par le pillage et l'incendie. Les percepteurs de dîmes, les fonctionnaires turcs et les amis du Qaimaqam font des injustices inouïes et leur enlèvent tout moyen d'existence. Les Noṣairis et leurs femmes arrivent en masse à Djabalah pour se plaindre devant le Qaimaqam, mais on les éconduit à coups de bâton sous les risées[2]. »

Parallèlement à cette action militaire, on tenta une pression religieuse. Quelques mosquées furent élevées dans la région; mais comme au temps de Baibars, elles restèrent vides.

De cet exposé fatalement sommaire par suite de la pénurie des documents, se dégage la physionomie d'un peuple qui, toujours tenu dans une dépendance assez étroite, sut conserver une vie locale très active. Sous les Phéniciens, qui occupèrent le pays durant de longs siècles et qui les

1. Blanche, *L'Ansarié Kaïr-Beik*, dans *Revue européenne*, t. XII, p. 384-402, et p. 582-601.
2. Petkovitch, *Les Noṣairis et leurs croyances religieuses*, p. 16-18 (en russe). Je dois la traduction de ces passages à l'obligeance de M. Seligsohn.

initièrent à leur religion, les Noṣairîs gardèrent leur valeur ethnique. Les conquérants grecs, arabes et francs ne songèrent qu'à couronner de forteresses imprenables les positions maîtresses. Tour à tour, ils se sont retirés. Le Noṣairî est resté, immuablement attaché au sol, labourant son champ, cultivant sa vigne et ses oliviers, élevant son bétail et gardant au fond de lui, dans ses pratiques secrètes, l'empreinte des vieux cultes.

Ce caractère conservateur qu'on retrouve chez toutes les races de paysans, affecte particulièrement le langage. Le succès de la propagande ismaéli à la fin du X^e siècle prouve que dès cette époque, l'arabe avait pénétré chez les Noṣairîs. Antérieurement, ils parlaient syriaque: leur dialecte en conserve encore quelques traces[1]. Plus anciennement, le grec fut certainement compris dans la montagne. Les inscriptions grecques ne sont pas rares. Mais il est caractéristique que le nom des localités habitées par les Noṣairîs ait toujours une allure nettement sémitique, tandis que sur la côte et dans la plaine la forme grecque s'est souvent conservée. Ces dernières localités sont bien connues : Ṭarâboulous = Tripolis, Ṭarṭoûs = Antaradus, Bâniyâs ou Balniyâs = Balanaia et plus tard Balanéas, Lâdihqiyyah = Laodicée, Antâkiyyah = Antioche, etc. Dans le Djabal an-Noṣairiyyah, l'origine phénicienne des noms de lieux est rarement reconnaissable, car ils ont pris une forme syriaque ou arabe. Il en est cependant qui ne laissent aucun doute, comme B'achtar = bait 'Achtar[2]. Un groupe d'inscriptions funéraires grecques postérieures à notre ère, témoigne de la survivance des noms phéniciens dans la région : Ἀβδούσιρις, Βεελβαράχος, etc[3].

1. Parisot, *Journal asiatique*, 1898, t. I, p. 248. Hartmann, *Zeitschrift des deutsch. Palest.-Vereins*, t. XIV, p. 165 : « Es ist darunter viel altes Sprachgut, wohl besonders zahlreich aramaïsches. »

2. Hartmann, *op. cit.*, p. 231 et 233.

3. Inscriptions de Ḥalet. Cf. *Revue archéol.*, 1897, t. I, p. 309-310. Une visite attentive des lieux permettrait certainement de découvrir d'autres inscriptions de ce type.

La terminaison emphatique d'origine syriaque est encore attachée à nombre de localités. Ṣafîta (صفيتا), Chastel-Blanc, est une forme syriaque pure[1]. Renan a remarqué que Σολωμάνης, — trouvé sur une inscription du pays noṣairî, — pour Σαλαμάνης, provenait d'une sorte de syriacisme[2].

Il faut encore noter que, dans cette région, lorsque le nom grec du lieu a supplanté le nom sémitique au point de le faire oublier, il est constant que ce nom grec ait disparu pour faire place à une appellation arabe. Ainsi Bœtocécé dont la forme grecque a fini par masquer la valeur sémitique, s'appelle aujourd'hui Ḥoṣn-Soleimân[3]. Balâṭunus = Platanus, mentionné encore par les historiens arabes des Croisades, est devenu Qal'at Mouhêlbeh.

On peut donc dire que de toutes les populations syriennes dont la religion et la langue étaient sémitiques[4], les Noṣairîs sont ceux qui ont le plus difficilement renoncé à leurs doctrines et à leur dialecte. Nous vérifierons plus amplement ces conclusions au point de vue religieux dans les chapitres suivants.

1. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orient.*, t. II, p. 170.
2. Renan, *Mission*, p. 104.
3. Il ne faudrait pas conclure de ces noms Ḥoṣn-Soleimân, Qal'at Bikisrâ'il ou Beni-Isrâ'il qu'il y eut des colonies juives en pays noṣairî. On a même prétendu que les Noṣairîs étaient des Juifs égarés. Nous ne nous arrêterons pas à discuter de pareilles fantaisies ; nous remarquerons simplement que les ruines imposantes sont fréquemment attribuées en Syrie à Salomon ou aux Israélites. C'est ainsi qu'à propos de Ba'albek, Khalîl adh-Dhâhiry (éd. Ravaisse, p. 47) rapporte :

قيل ان سليمان عليه السلام امر بعمارتها

La même légende s'est glissée dans la Bible, au sujet de Palmyre (*I Rois*, IX, 18, et *II Chr.*, VIII, 4) et a encore cours aujourd'hui.

4. Il serait oiseux de discuter la question de savoir si les Noṣairîs sont des Sémites. La qualification de « sémitique » a un sens quand elle est appliquée à la langue, elle n'en a pas pour caractériser des peuples.

SECONDE PARTIE

RELIGION DES NOṢAIRÎS

I

DOCTRINE COMMUNE AUX DIVERSES SECTES

On trouvera dans la bibliographie, en tête de cette étude, la liste des documents connus sur la religion des Noṣairis et une discussion de ces documents. En appendice, nous donnons le texte et la traduction du principal d'entre eux : les seize sourates du *Kitâb al-madjmoû'*. Nous étudierons ici les éléments de cette doctrine et ses rapports avec les religions voisines, depuis les anciens cultes syriens avec lesquels elle s'est confondue jadis jusqu'à l'islamisme qui l'absorbera peut-être un jour.

Si restreint que soit son domaine géographique, la religion noṣairi n'eût point vécu si elle n'avait vu naître dans son sein des différences d'interprétation, et par suite des sectes. On en compte quatre principales : les Ḥaidaris, les Chamâlis ou Chamsis, les Kalâzis ou Qamaris et les Ghaibis[1].

1. حيدرية , كلازية , شمالية , غيبية . Le *Kitâb al-Bâkoûrah* cite quatre sectes, les Chamâlis (الشماليون), les Kalâzis (الكلازيون), les adorateurs du crépuscule, — qui ne sont qu'une variété de Chamâlis, — et les adorateurs de l'air. Ces derniers ne sont autres que les Ghaibis. Les deux

Toutes ces sectes ont au fond la même doctrine; elles possèdent le même « livre », le *Kitâb el-madjmoû'*. Elles ne se séparent que sur des points qui paraissent secondaires, mais qui nous fourniront de précieuses indications.

Les Noṣairîs divisent le temps en sept cycles[1] correspondant chacun à une manifestation de la divinité. Cette division du temps dépend de la vieille conception astronomique, qui a fixé à sept le nombre des jours de la semaine, en les plaçant sous l'égide des sept planètes; mais nous verrons plus loin que le procédé chronographique se rattache à celui du livre de Daniel.

Les Ismaélîs enseignaient que dans chacune de ces sept périodes apparaissait un prophète chargé d'apporter une religion nouvelle, c'était le *nâṭiq* ou parleur. Il était suivi de sept prophètes de rang inférieur qui confirmaient sa loi. Le premier d'entre eux, toujours un compagnon du nâtiq, était son *asâs*, sa base. Puis apparaissait un nouveau nâtiq, suivi encore de sept prophètes, etc. On avait ainsi les cycles d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus, de Moḥammed. Les sept prophètes de rang inférieur qui avaient suivi Moḥammed étaient d'abord 'Alî, son asâs, puis Ḥasan, Ḥosain, 'Alî fils de Ḥosain, Moḥammed fils d''Alî, Dja'far fils de Moḥammed, et Ismâ'îl[2] fils de Dja'far. Ce dernier

grandes sectes sont les Chamâlîs et les Kalâzîs. Tous les voyageurs en font mention. Une erreur très commune est de distinguer encore les Chamsîs et les Qamarîs, autres noms des mêmes sectes. Une erreur plus grossière est de prendre des noms de lieux, Qadmoûsiyyeh, Kalbiyyeh, pour des noms de sectes. Nos renseignements particuliers proviennent surtout d'un Ḥaidarî; le *Kitâb al-Bâkoûrah* a été écrit par un Chamâlî.

1. كور ودور. Une glose dans un traité druze, explique cette formule comme désignant les époques où la vraie religion est manifestée et celles où elle est cachée. Cf. Silv. de Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, t. I, p. CCCCLXXI.

2. Ce dernier a donné son nom à la secte. On s'étonne de trouver chez quelques arabisants cette erreur, — dont les ouvrages de vulgarisation se sont immédiatement emparés, — que les Ismaélîs tirent leur nom du douzième imâm. La théorie du douzième imâm est proprement chî'ite et les Chî'ites qui en étaient partisans étaient appelés *ithna-'achariyya*, duodécimains, cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes, No-*

étant le septième, le cycle de Moḥammed était clos, et la dernière période que devait caractériser l'apparition du Mahdî, — ce Messie des Musulmans, — était ouverte. On appuyait ainsi sur des données astrologiques indiscutées, — nombre septénaire, — l'avènement d'une ère meilleure que les consciences espèrent toujours et que la masse identifie avec la venue d'un Messie.

La doctrine ismaéli ne trouva pas chez les Noṣairîs un terrain très propice à l'exploitation des idées messianiques. Par contre, leur culte des astres permettait d'appliquer avec succès la recommandation qu'on nous rapporte d'un chef ismaéli : « Si vous vous adressez à un Sabéen (c'est-à-dire un païen de Ḥarrân); insinuez-vous dans son esprit en dissertant sur le nombre septénaire, et les choses qui observent ce nombre[1]. » Nowairî exposant l'initiation ismaéli, dit quelle place on y donnait à ces combinaisons : « On lui apprend (à l'initié) que les imâms sont au nombre de sept... et qu'ils ont été fixés au nombre septénaire, comme toutes les créatures les plus importantes et qui jouent le plus grand rôle dans la nature, telles que les planètes, les cieux et les terres[2]. » Mais il semble que les missionnaires ismaélis se soient épuisés en vain contre un système fortement organisé, car la conception des sept cycles chez les Noṣairîs est complètement différente de la leur et se rattache à un fonds de croyances plus ancien. Pour les Noṣairîs, en effet, la septième période ne doit pas être caractérisée par l'apparition du Mahdî; cette septième période a été définie par la septième apparition divine qui est ʿAlî ibn Abî Ṭâlib.

Un détail nous permettra de juger avec quelle indépendance les Noṣairîs modifièrent les croyances ismaélis. On sait que les Baṭéniens se divisèrent après la mort de l'imâm Ismâʿîl fils de Djaʿfar. Les uns persistèrent à le tenir pour

tices et Extr. (de Slane), t. XIX, I, p. 405. Les sources sont unanimes pour dériver le nom de la secte ismaélî du septième imâm : Ismâʿîl ibn Djaʿfar.

1. Cf. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. CXLIX.
2. Nowairî, *apud* S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. XCVII.

l'imâm, l'imâm caché qui devait réapparaître comme Mahdî, tandis que les autres reportèrent l'imamat sur Moûsâ, frère d'Ismâ'îl, prétendant qu'Ismâ'îl étant mort du vivant de Dja'far, ne pouvait recevoir le titre d'imâm[1]. Or, le *Madjmoû' al-A'yâd*[2] donne à la suite de Dja'far, non pas Ismâ'îl, mais Moûsâ. Stanislas Guyard[3] avait déjà conjecturé que les Noṣairis reconnaissant comme chef Moḥammed ibn Noṣair, partisan du onzième imâm des Chî'ites, Ḥasan al-'Askarî, devaient admettre Moûsâ, ancêtre de ce dernier, et non Ismâ'îl dont se réclamaient les Ismaélis. Il est probable, en effet, que telle est la cause de cette substitution. Mais le passage cité trahit l'artifice par lequel les Noṣairis se sont rattachés à Moḥammed ibn Noṣair. Car au lieu de compter onze imâms, on s'est contenté de substituer Moûsâ à Ismâ'îl et le nombre des imâms est resté fixé à sept[4]. Les Noṣairîs, — suivant en cela le thème de tous les mouvements religieux, — ne s'embarassaient pas d'une logique rigoureuse. Nous avons vu plus haut[5] comment un fanatique se prétendant le douzième imâm chî'ite pouvait les entraîner dans une révolte.

En somme, la conception des Noṣairis reste voisine de celle des païens de Ḥarrân, qui avaient établi comme compromis avec l'idée monothéiste que le Créateur adorable était unique par son essence, mais multiple par ses mani-

1. Aussi 'Abdallâh ibn Maimoûn, pour éviter le danger de ces discussions, reconnaissait Ismâ'îl comme septième imâm, mais prétendait que, seuls, lui 'Abdallâh et ses successeurs, connaissaient le vrai nom du mahdî ou septième nâtiq. Pour les uns, c'était Ismâ'îl qui devait ressusciter, pour les autres c'était son fils Moḥammed. Le petit-fils d''Abdallâh déclara enfin être lui-même le mahdî. Un de ses successeurs, Ḥâkim, renchérira et se posera en incarnation divine.

2. Berlin, Biblioth. royale, fonds arabe, ms. 4292, f° 61 v°.

3. *Un grand maître des Assassins*, p. 28-29.

4. Il se peut aussi qu'il y ait là un syncrétisme tardif n'ayant rien à voir avec Moḥammed ibn Noṣair et du même ordre que l'acceptation dans l'énumération de la sourate 3 du *Kitâb al-Madjmoû'* des douze Personnages de l'Imamat, parmi lesquels, en effet, le commentateur cite Moûsâ et non Ismâ'îl. Cf. cette sourate en appendice.

5. P. 23 et s.

festations dans les *corps*, et les *corps* étaient les sept planètes gouvernant le monde[1].

Une autre modification de la religion ismaéli fut la conséquence de l'extraordinaire fortune du nom d'ʿAlî. Les Ismaélîs laissaient entendre aux initiés qu'ʿAlî, l'asâs de Moḥammed, avait bien confié la parole à celui-ci, mais s'était réservé d'expliquer le *sens :* Il était le *maʿnâ*, le sens caché, et il personnifiait le symbolisme qui permettait avec les mêmes textes d'instituer une religion nouvelle[2].

Les Noṣairîs, ayant comme plusieurs autres sectes exagéré la faveur qui s'attachait au nom d'ʿAlî au point de l'élever au rang de dieu, tous les asâs sous le nom de Maʿnâ prirent le pas sur les nâṭiq et devinrent des incarnations divines.

Il y a là une distinction très nette entre la doctrine noṣairî et l'enseignement ismaélî. Celui-ci conserve au nâṭiq, incarnation de la Raison Universelle, sa prééminence comme première émanation divine. Ḥâkim[3] et Râchid ad-dîn[4] dans leurs prétentions à la divinité ont essayé de se faire passer pour le septième nâṭiq. Chez les Druzes, plus voisins des Ismaélîs que les Noṣairîs, les asâs sont encore subordonnés aux nâṭiq. La seule exception que faisaient en secret les Ismaélîs était pour ʿAlî, qu'ils considéraient comme supérieur à Moḥammed. Les Noṣairîs furent plus

1. Chahrastânî, *apud* S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LVI. Il faut rattacher au même syncrétisme harranien-ismaélî la croyance des Yézidis à sept dieux : « Tous les mille ans, un des sept dieux descend sur la terre, établit des signes, des règles, des lois, et remonte à sa place. » J. B. Chabot, *Journ. asiat.*, 1896, I, p. 120.

2. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. CVI et s.; Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaëlis*, extr. des *Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. Nat.*, t. XXII, 1re partie, p. 99 et s.

3. C'est ce qu'a montré M. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Baḥraïn*, 2e éd., p. 166 et s. Mais ce n'est là, croyons-nous, qu'une déformation tardive et tendancieuse de la doctrine ismaélî, en opposition complète avec le principe de Dieu privé de tout attribut. Et il n'est peut-être pas juste de généraliser, en disant « que dans la dogmatique carmathe, comme dans celle des autres Ismaélîs, ces sept nâtiq représentent les sept incarnations de la divinité ».

4. Stan. Guyard, *Fragments*, p. 99 et s.

logiques, et renversant les termes pour 'Alî, il les renversèrent pour tous les autres.

Le terme de *ma'nâ*[1] a dans la religion noṣairî une valeur particulière, il est devenu l'épithète d''Alî-Dieu. 'Alî est le *ma'nâ*, comme pour les chrétiens Jésus est le Verbe, le *logos*. La doctrine noṣairî est appelée *ma'nawiyyah*[2]. Moḥammed l'a proclamée le jour de Ghadîr, en disant : « Celui dont je suis le maître, 'Alî est son ma'nâ[3]. »

On pourrait citer un grand nombre de textes; nous en choisissons trois. Silvestre de Sacy donne ce passage d'un traité noṣairî rapporté par Niebuhr, où l'auteur, après avoir rappelé diverses *khoṭbah* prononcées par 'Alî, ajoute : « Tous ces témoignages et ces khoṭbah lumineuses montrent l'existence du ma'nâ du Créateur des créatures, sous une forme humaine[4]. » Ḥamza, le célèbre apôtre druze (Ve siècle de l'hégire), dit : « Quiconque croit à la métempsycose comme les Noṣairîs, en plaçant le *ma'nâ* dans 'Alî, fils d'Aboû Ṭâlib, et qui l'adore, sera privé de tout bien en ce monde et en l'autre[5]. » Ibn Taimiyyah, le juriste musulman, est non moins explicite : il s'élève contre les Noṣairîs « qui pensent que le Créateur des cieux et de la terre est 'Alî, fils d'Aboû Ṭâlib, leur dieu au ciel et leur imâm sur la

1. المعنى. Soleïmân, *Al-Bâkoûrah*, n'en donne aucune explication.

2. Cf. ce terme dans la première sourate du *Kitâb al-Madjmoû'*. La comparaison du *ma'nâ* et du *logos* est ancienne. On la trouve dans les livres des Druzes dont nous empruntons l'analyse à Silv. de Sacy, *Exposé de la Relig. des Druzes*, t. II, p. 584, n. 2 : « Béhâ-eddîn, dans la pièce LIII du recueil, applique le mot *ma'nawiyyah* (معنوية) à la croyance des Chrétiens. Il adresse cet écrit à tous les prêtres, aux patriarches, aux métropolitains et aux évêques, qui font profession de la religion du baptême, et qui prétendent qu'il y a longtemps qu'ils ont rejeté le culte du néant et reconnu l'existence sensible du ma'nâ. Sans doute, ajoute de Sacy, il entend par là le dogme de l'incarnation du Verbe, et le culte rendu à Jésus-Christ, Dieu et homme. »

3. Nous reviendrons sur ce texte lorsque nous parlerons de la fête de Ghadîr-Khomm.

4. S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 580-581.

5. *Ibid.*, p. 579.

terre[1], et qui font consister la sagesse de cette incarnation de la divinité en une forme humaine en ceci que Dieu veut, en se mêlant à ses créatures, enseigner à ses serviteurs comment ils doivent le connaître et l'adorer[2] ».

Le développement de cette conception d'ʿAlî-Dieu est fort intéressant à suivre. Les malheurs d'ʿAlî et de ses descendants, leur écrasement par les orgueilleux Omayyades, la persécution dont ils furent l'objet, tout leur assurait la sympathie et le concours des opprimés. En Perse, loin de la cour de Damas, la propagande alide prit une extension menaçante. L'Islâm, après sa diffusion trop rapide, était en proie à une véritable anarchie. Il subissait les assauts d'innombrables sectes : Mouʿtazilites, Mourdjites, Chîʿites, Khâridjites, se décomposant elles-mêmes en plusieurs branches qui professaient les croyances les plus contraires au Qoran. De toute part surgissaient des prophètes. Quelques-uns, reconnus pour le Messie ou pour Dieu même, soutenaient jusqu'au supplice le poids de leur divinité. On les martyrisait, on les brûlait, on les crucifiait ; mais leurs adeptes les ayant vus monter au ciel, attendaient leur retour avec une foi plus vive.

Ibn Ḥazm, un des docteurs musulmans qui luttèrent avec énergie pour l'orthodoxie, a laissé de cet état un tableau typique dont nous extrayons, d'après M. Schreiner, ce qui concerne les hérésies chîʿites : « Parmi les Chîʿites, beaucoup poussent l'exagération jusqu'à prétendre qu'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib et les Imâms après lui, étaient des dieux. D'autres les tenaient pour des prophètes et croyaient à la métempsycose comme le poète al-Sayyid al-Ḥimyarî et d'autres. Beaucoup encore croyaient qu'Aboû al-Khaṭṭâb Moḥammed ibn Abî Zainab avait été un dieu. D'autres croyaient à la prophétie de Moughîra ibn Abî Saʿîd, le protégé des Banoû

1. Cl. *Kitâb al-madjmoûʿ*, sour. 6, où il est dit qu'« ouvertement ʿAlî est l'Imâm et secrètement Dieu ».

2. Stan. Guyard, *Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah*, *Journ. asiat.*, 6ᵉ série, t. XVIII, p. 179.

Badjîla, à la prophétie d'Aboû Manṣoûr al-'Idjlî, de Bazîgh al-Ḥâ'ik, de Bounân ibn Sam'ân al-Tamîmî et d'autres. On a cru aussi au retour d''Alî en ce monde et le sens simple des mots du Qoran fut changé, car on pensait que le Qoran devait être interprété allégoriquement. Ainsi, au lieu de « Ciel », il fallait comprendre Moḥammed, et au lieu de « Terre », ses compagnons. Lorsque Allâh ordonnait, on devait abattre une « vache[1] »; ainsi faut-il comprendre l'expression « cette femme » par laquelle ils veulent dire la « mère des croyants ». De plus, ils prétendent que sous la « Justice » et le « Bienfait », il faut entendre 'Alî : sous al-Djibt et al-Ṭâghoût, il faut entendre Aboû Bekr et 'Omar. Sous « Ṣalât », ils comprennent l'invocation de l'imâm; sous « Zakât », ce qui lui est offert; sous « Ḥadjdj », « le pèlerinage vers lui[2]. »

Le Qoran était en effet pris pour base de ces conceptions où se retrouvaient même, mal digérés et étrangement déformés, des lambeaux de philosophie grecque. Les Ismaélis surent combiner les sentiments latents de réaction contre l'Islâm officiel avec la vogue du nom d''Alî et le goût des spéculations philosophico-religieuses, en particulier l'attente du Mahdi. Ils firent sur le Qoran un travail analogue à celui des Chrétiens sur la Bible et justifièrent le reproche des Musulmans orthodoxes de déplacer les versets révélés au Prophète et d'en pervertir le sens[3]. Cette interprétation allégorique (tâwîl), fort séduisante, était propagée dans tout l'Islâm par d'habiles missionnaires qui opéraient prudemment et par initiations successives. Il y eut là un puissant mouvement produit par la fermentation de tous les vieux fonds philosophiques, une réaction

1. Allusion à *Qoran*, II, 63 et s.

2. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theol. Bewegungen im Islâm*, *ZDMG.*, 1898, p. 466-7.

3. On en trouvera un exemple remarquable dans un fragment de doctrine ismaélienne, publié par Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 142-143; cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, p. 401.

profondément raisonnée contre l'absolutisme religieux vers lequel tendait l'Islâm : l'initié était graduellement amené à reconnaitre l'inutilité des pratiques religieuses et à chercher une ligne de conduite dans l'enseignement des philosophes. « Le missionnaire, dit Maqrizî, met sous les yeux du prosélyte la doctrine des philosophes, il l'excite à considérer les opinions philosophiques de Platon, Aristote, Pythagore et autres qui ont suivi la même méthode ; il l'exhorte à ne pas recevoir aveuglément des traditions historiques, et à ne point prendre pour des arguments et des démonstrations solides des preuves qui ne consistent que dans des rapports et des ouï-dire ; il lui fait sentir combien il est préférable de ne se décider que d'après le raisonnement et les arguments que fournit la raison, et de ne s'en rapporter qu'à des preuves de cette sorte [1]. »

Ces préceptes ne furent pas appliqués avec la rectitude nécessaire. Les peuples si divers auxquels ils étaient enseignés n'étaient point préparés, comme à l'époque classique, par une saine discipline. Certains excès rendirent ces doctrines haïssables aux Musulmans orthodoxes et les firent définitivement condamner. Il faut reconnaitre que beaucoup de préceptes ismaélis étaient empruntés aux Moʿtazilites qui, entre autres, repoussaient les attributs de Dieu et proclamaient le libre arbitre. Malgré ce défaut d'originalité, il semble que le jugement porté par les savants occidentaux soit empreint d'une sévérité exagérée. On a certainement tort d'englober, avec les docteurs musulmans, toutes ces sectes dans une même réprobation. Ainsi, la disparition des Fatimides, qui avaient fait triompher l'ismaélisme en Égypte, clôt une ère de prospérité, d'éclat et de tolérance comme l'Orient n'en retrouvera plus [2].

1. Maqrizî cité par de Sacy, *Exposé*, t. I, p. CXVII, n. 3.

2. Il ne faut pas accepter sans précaution, les diatribes des Musulmans orthodoxes. En particulier, il y aurait fort à dire sur toutes les légendes qui ont rendu si terrible le nom des « Assassins » parmi des populations, — tant orientales qu'occidentales, — qui ne réprouvaient point pour leur usage le crime politique. On a peine à comprendre que

Les éléments étrangers et païens dont se chargeait la doctrine ismaéli avaient leur danger. L'anthropomorphisme et le polythéisme pouvaient se glisser à leur suite. Aussi les missionnaires posent-ils comme base de la doctrine, la confession de l'unité de Dieu (*tawḥîd*). De plus, ils dépouillent Dieu de toute qualité, de tout attribut (*tanzîh*) et en font une abstraction telle qu'il ne peut créer qu'une autre abstraction : la *Raison Universelle.* Celle-ci produit l'*Âme Universelle* représentant le principe féminin, tandis que la Raison est le principe masculin. L'Âme à son tour crée la *Matière Première*, être passif. L'*Espace* et le *Temps* complètent les cinq êtres primitifs [1].

L'origine grecque de cette conception n'est pas douteuse. Les savants musulmans l'ont déjà remarqué. « S'ils enseignent, dit Ibn Taimiyyah, que la première chose créée par Dieu est l'Intelligence [2], c'est pour se rencontrer avec ce dire des philosophes, disciples d'Aristote, que la première chose émanée de l'Être nécessaire est la Raison [3]. »

Les docteurs ismaélis pouvaient s'efforcer de prévenir les excès en dépouillant Dieu de tout attribut, ils ne pouvaient empêcher le peuple de s'égarer, ni les imposteurs de surgir. Leur doctrine abstraite et flottante, présentée sous un jour qui devait la faire envisager favorablement par ceux qu'il fallait séduire, subissait parfois de profondes modifications.

des historiens sérieux aient ajouté foi aux récits romanesques, — dont Boccace (III, 8) semble être devenu une des sources, — qui représentent le Vieux de la Montagne donnant à ses hommes un courage surhumain en leur faisant entrevoir tous les plaisirs du paradis dans un rêve de hachich, — comme si les assassinats qu'ils commirent étaient sans précédent dans l'histoire, et comme s'il fallait tant d'efforts pour armer la main d'un homme.

1. Stan. Guyard, *Fragments*, p. 10 et s., et *Un grand maître des Assassins*, p. 11, n. 1.

2. Les ṣoûfîs ont conservé cette conception, cf. A. Sprenger, *Abdu-r-Razzâq's Diction.*, p. 23 : واول ما خلق الله العقل.

3. Stan. Guyard, *Le Fetwa*, dans *Journ. asiat.*, 6e sér., t. XVIII, p. 190-191.

Les Noṣairîs restés païens, livrés à eux-mêmes, sans organisation, durent accueillir avec empressement une foi nouvelle. Nous ne possédons aucun renseignement sur ce mouvement. Le seul fait certain, c'est que la religion noṣairî apparait dès les premières années du V^e siècle de l'Hégire, constituée à peu de chose près telle qu'elle existe encore aujourd'hui[1]. Les Noṣairîs présentent l'exemple remarquable d'une population passant directement du paganisme à l'ismaélisme. Cependant la transformation ne fut pas complète ; un compromis s'établit entre la doctrine ismaélî et les pratiques des Noṣairis. En réalité, une nouvelle religion fut créée. Sa caractéristique immédiate fut le progrès de la légende d'ʿAlî.

Incapables de s'élever jusqu'aux spéculations philosophiques, les Noṣairîs parvinrent à la conception du dieu unique, non à celle de la divinité abstraite, privée d'attributs. Le personnage que les Ismaélis leur enseignaient s'être caché derrière Moḥammed, laissant celui-ci révéler les formules et se réservant d'en expliquer le sens : ʿAlî, l'incarnation de l'Âme Universelle, émanation de Dieu, fut considéré comme étant Dieu lui-même.

Cela fut d'autant plus facile que les Noṣairis ignoraient qui était ʿAlî. Ils l'acceptèrent sans doute, tout d'abord, comme une épithète qu'ils appliquèrent à l'Être suprême. Cette épithète ne dut leur paraître ni étrange ni neuve.

Les Noṣairis ont en effet, à côté de la formule *ʿAlî Allâh*, ʿAli est Dieu, une autre formule : *ʿAlî al-Aʿlà*, ʿAlî est le Très-Haut[2]. Cette dernière est ancienne, puisqu'un écrit druze traitant de « la manifestation de la divinité sous une forme humaine » y fait visiblement allusion : « Dans le Qoran, ainsi que dans les *religions des siècles précédents*, il se trouve quelques indications de l'apparition d'un personnage nommé *ʿAli al-Aʿlà*. Ces mots ont été

1. Nous avons déjà dit que cette indication était fournie par les livres des Druzes.

2. علىّ الله et علىّ الاعلى.

employés à dessein, parce que le Seigneur savait qu'il viendrait un homme qui aurait pour nom ʿAlî, et dans lequel on prétendrait que résiderait la divinité. Gabriel, mon maitre et le vôtre, leur ayant dit *ʿAlî al-Aʿlà*, ils ont faussement entendu d'ʿAlî ces paroles, quoique ce ne fût pas là leur vrai sens[1]. »

Le Qoran ne parle pas de cet ʿAlî al-Aʿlà ; mais il est très plausible que cette formule rappelle la vieille épithète divine *ʿElioun* dont l'équivalent grec est ὕψιστος, et qui semble avoir particulièrement désigné le dieu phénicien que nous connaissons sous le nom grécisé d'Adonis. On peut remarquer à ce sujet que certains Noṣairîs identifient ʿAlî avec le ciel. En Palestine, en Syrie et à Chypre, on vénérait particulièrement *El ʿElioun* = Ζεὺς ὕψιστος. M. Clermont-Ganneau a signalé à Arsoûf, sur la côte palestinienne, un sanctuaire appelé le Ḥaram d'ʿAlî, fils de « Aʿleym ou de Aʿleyl », et il voit dans ce personnage fabuleux dont parle Moudjîr ad-dîn, un reflet des divinités phéniciennes El et ʿElioun[2]. M. Eerdmans retrouve dans les fêtes de Moḥarram, en l'honneur de Ḥosain, la survivance des Adonies[3]. Remarquons encore que la formule ʿAlî al-Aʿlà n'est pas vraiment arabe, il eût fallu dire : ʿAlî taʿâlâ.

Les Noṣairîs en arrivèrent donc à admettre la divinité d'ʿAlî comme ces fanatiques désignés sous le nom de *Gholât*[4] avec lesquels les auteurs musulmans les confondent. Comme eux, ils subissaient la réaction des légendes et des cultes locaux sous le couvert de la doctrine chîʿite et de ses

1. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. 31-32, et Günzburg, *Collections scient. de l'Institut des Langues orient.*, t. VI, 1er fasc. Saint-Pétersbourg, 1891, p. 135.

2. Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges*, dans *Revue archéologique*, 1876, t. II, p. 375 n. 1.

3. B. D. Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes*, dans *Zeitschr. für Assyr.*, 1894, p. 280 et s.

4. Sur les Gholât, cf. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades*, Amsterdam, 1894, p. 40 et s.

succédanées. 'Alî et ses fils, aussi bien dans l'Inde que dans le Nord de l'Afrique ou dans les monts noṣairis, sont devenus la forme nouvelle sous laquelle les Musulmans plus ou moins convertis ont continué à adorer leurs anciennes divinités[1]. Toutefois, les raisons qui guidèrent les uns et les autres ne sont pas identiques. Pour les Gholât; qui étaient Persans, le plus grand titre d''Alî à la divinité était celui de Khalife légitime. Il était par excellence le prince ou l'émir des croyants et les Persans avaient coutume d'attribuer à leur souverain les honneurs divins[2]. Chez les Noṣairis, le titre de khalife légitime n'était d'aucune valeur et 'Alî fut simplement l'épithète nouvelle du dieu suprême. Aussi chez les Persans, à un mouvement religieux correspond toujours une agitation politique, et souvent celle-ci prime celui-là. Chez les Noṣairis, l'action se confine presque entièrement sur le terrain religieux.

Nous avons dit combien la religion ismaêlî était insinuante et souple. Un khalife fatimide, Ḥakîm Biamrillâh, aidé de son ministre Hamza, y trouva les éléments pour se donner comme une incarnation divine et fonda ainsi la religion des Druzes. On peut présumer que Ḥakîm fut encouragé dans sa tentative bizarre par le succès de la divinité d''Alî chez les Noṣairîs : un traité de Hamza est uniquement consacré à réfuter la doctrine noṣairî et à montrer que le vrai Dieu n'est pas 'Alî, mais Ḥakîm. La tentative de Ḥakîm ne resta pas isolée. La littérature druze témoigne de la lutte qu'il fallut soutenir contre d'habiles personnages qu'agitait une ambition semblable : les vrais croyants qualifiaient d'imposteurs ces prétendants malheureux à la divinité. Si l'on admettait l'influence de la doctrine noṣairî sur les résolutions de Ḥakîm, on pourrait reculer quelque peu la limite *ad quem* de l'apparition de la religion noṣairî.

1. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 330 et s.

2. C'est ainsi que les Râwandites proclamèrent dieu le khalife al-Manṣoûr. Quand celui-ci eut repoussé cet honneur, il perdit, à leurs yeux, le titre de souverain.

Ḥakîm étant monté sur le trône en 386 de l'Hégire (996 de notre ère), la religion noṣairî aurait été constituée dès la fin du X^e siècle.

L'adoration que les Noṣairîs vouaient à 'Alî suscita plus certainement encore la divinité de Râchid ad-dîn Sinân, le fameux chef ismaélî, installé dans les forteresses de la montagne noṣairî. Dans ce sens seulement, il faut admettre que Râchid ad-dîn fit subir à la doctrine ismaélî une transformation selon la religion noṣairî. Stanislas Guyard va plus loin, et tablant sur un renseignement de Yâqoût, croit que Râchid ad-dîn était Noṣairî de naissance. Voici ce que dit Yâqoût : « Ach-Chourṭah, grand district de la province de Wâsiṭ, entre cette ville et Baṣrah. Sa population est entièrement composée d'Isḥâqîs, de Noṣairîs, de sectaires, dont était Sinân, le missionnaire des Ismaélîs. Il était originaire d'un village appelé 'Aqr as-Sadan[1]. » Mais outre que ce passage n'a pas la précision que Stanislas Guyard donne à sa traduction[2], il est en contradiction formelle avec « un récit qu'aurait fait Sinân lui-même à un personnage du nom de Maudoûd et que rapporte Kamâl ad-dîn, l'historien d'Alep », récit dans lequel « Sinân se dit originaire de Baṣrah, dont son père était l'un des chefs[3] ». Ce témoignage est confirmé par Maqrîzi, qui donne au grand maître ismaélî le nom de Râchid ad-dîn Sinân ibn Solaimân al-Baṣrî[4].

Les traditions musulmanes sur 'Alî, gendre de Moḥammed, sont naturellement repoussées par les Noṣairîs, qui se prétendent mieux informés. 'Alî ibn Abî Ṭâlib n'a pas engendré et n'a pas été engendré[5] ; il est unique, immortel

1. Yâqoût, *Mou'djam*, éd. Wüstenfeld, t. III, p. 275.
2. Stan. Guyard, *Un grand maître des Assassins*, p. 34, traduit : « Ce district, dont fait partie 'Aqro 's-Sadan, était peuplé de sectaires noṣairîs, et c'est de chez eux que venait Sinân, le missionnaire des ismaéliens. » Yâqoût dit simplement que Sinân naquit dans un lieu habité par des sectaires de toute sorte.
3. Stan. Guyard. *Un grand maître des Assassins*, p. 34.
4. Quatremère, *Hist. des Sultans mamlouks*, t. I, 2^e partie, p. 24 n. 26.
5. Application à 'Alî de *Qoran*, sour. 112.

et a existé de tout temps[1]. Son essence est la lumière, de lui rayonnent les astres[2] : il est la lumière des lumières. Quoique privé de tout attribut, il fend les rochers, pousse les mers et dirige les affaires[3] : c'est lui qui détruit les empires[4]. Il est caché, mais non enveloppé, c'est-à-dire qu'il est caché par la nature de son essence divine, non par une enveloppe[5]. Il est le Sens, le Ma'nâ. On le reconnaît publiquement comme Imâm ; mais secrètement il est Dieu[6].

Les Noṣairîs traitent de polythéistes ceux qui ne font aucune distinction entre Aboû Bekr, 'Omar, 'Othman et 'Alî[7]. Les trois premiers sont considérés comme des incarnations de Satan et la haine contre eux, disent-ils, fut prescrite par Moḥammed lui-même. A ces trois personnages, l'interprétation allégorique applique le cri de Moḥammed sortant de la Mecque sur sa chamelle blanche : « La guerre sainte ! la guerre sainte ! le combat ! le combat ! pour la cause d'Allâh[8]. » Ce combat doit s'entendre aussi contre toutes les sectes qui soutiennent qu''Alî ibn Abî Ṭâlib ou les prophètes mangeaient, buvaient, avaient des rapports sexuels ou étaient mis au monde par des femmes. Il faut l'entendre aussi de la résistance que le Noṣairî doit opposer à tout étranger à la secte pour éviter de lui révéler sa religion, et cela, fût-ce au prix de sa vie[9].

La divinité d''Alî est la caractéristique la plus nette de la religion noṣairî : toutes les sectes l'admettent. La formule employée est calquée sur la formule musulmane : « J'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu''Alî ibn Abî Ṭâlib[10]. » Les Imâms sont sur terre les représentants d''Alî.

1. *Al-Madjmoû'*, sour. 14.
2. *Id.*, sour. 1.
3. *Id.*, sour. 8.
4. *Id.*, sour. 1.
5. *Id.*, sour. 1 et 14.
6. *Id.*, sour. 6.
7. S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 581.
8. *Al-Madjmoû'*, sour. 8.
9. Soleïmân, *Al-Bâkoûrah*, commentaire de la sourate 8.
10. *Al-Madjmoû'*, sour. 11.

« Parmi ceux des Chi'ites, dit Aboûlfaradj, qui exagèrent leur vénération pour 'Alî, sont les Noṣairis, qui disent que Dieu est apparu sous la forme d''Alî et a parlé par sa bouche pour révéler ce qui a trait au sens caché des mystères. Quelques-uns d'entre eux poussent à l'extrême la soumission à leurs Imâms, au point qu'ils les considèrent comme des êtres extra-terrestres et leur attribuent un pouvoir divin[1]. »

Ce pouvoir surnaturel est encore reconnu de nos jours ; mais il n'y a plus d'Imâm au sens chi'ite, ce sont les Chaikhs qui, dans certaines cérémonies, en font fonction : « Les Noṣairis, dit un auteur druze bien informé, croient généralement que leurs Chaikhs connaissent l'avenir. Aussi est-il nécessaire à tout homme parmi eux de consulter le Chaikh au sujet de tout ce qu'il fait, au point que si un Noṣairî désire construire une maison, il appellera le Chaikh pour lui demander s'il doit placer la porte à l'ouest, à l'est, au sud ou au nord. Veut-il épouser une fille ? Avant de la demander en mariage, il interrogera le Chaikh pour savoir si l'union sera heureuse ou non. Si quelqu'un désire émigrer d'un village à un autre ou changer de place, il s'adressera au Chaikh, pour savoir s'il doit accomplir ce changement au début, à la fin ou au milieu de la lunaison, et il agira selon ce que le Chaikh lui aura conseillé[2]. »

1. Aboûlfaradj, *Hist. des Dynasties*, éd. Salhani, p. 166.
2. Berlin, Biblioth. royale, ms. 4291, f° 56 et v° :

والنصيرية بوجه العموم يعتقدون بمشائخهم انهم يفهمون المستقبل ولا بدّ لكل إنسان منهم ان يستشير الشيخ فى كلّ عمل يصنعه حتّى إذا احد منهم راد ان يبنى بيتا لا بدّ من أن يستدعى الشيخ بحسب له إن كان يوضع الباب غربا او شرقا او قبلة ام شمالا وإذا راد احد يتزوّج بنتا فقبْل أن يخطبها يستشير الشيخ عنها إن كانت هى ذات سعد او نحس وإذا احد راد أن ينتقل من قرية الى قرية اخرى او من محلّ لمحلّ اخر لا بدّ من أن يستشير الشيخ إن كان النقلة توافقه باوّل القمر ام باخره ام بنصفه وعلى حسبما يرشده ذلك الشيخ يفعل الرجل.

Parmi les auteurs arabes, Chahrastânî nous donne les détails les plus précis : « Les Noṣairîs et les Isḥâqîs[1] sont parmi les Chî'ites qui exagèrent leur vénération pour 'Alî. Ils sont nombreux, et ils s'écartent des initiateurs de leur doctrine (les Chî'ites ou les Ismaélîs) sur la façon d'appliquer en général le nom de la divinité aux Imâms de la famille du Prophète. Ils disent : L'apparition de l'esprit dans un corps humain est une chose qu'aucun homme intelligent ne nie. Cela se produit tantôt du côté du bien comme l'apparition de Djibrâ'îl dans une personnalité, sous la forme d'un Arabe, sous la figure d'un homme[2] ; tantôt du côté du mal, comme l'apparition de Satan sous une forme humaine, afin qu'il fasse le mal sous la figure d'un homme, et l'apparition des Djinns, sous la forme d'un homme pour parler par sa bouche. Nous disons que, de même, Dieu est apparu en plusieurs personnes. Et, comme il n'y a pas après le Prophète un personnage supérieur à 'Alî et après lui, à ses propres enfants, les meilleures des créatures, c'est que Dieu est apparu en eux, a parlé par leur bouche et a saisi avec leurs mains. Nous leur attribuons donc d'une façon générale le nom de Dieu. Nous ne l'appliquons en particulier

1. Cette secte est aussi unie aux Noṣairîs par Yâqoût, *Mou'djam*, éd. Wüstenfeld, t. III, p. 275. Alî ibn Moḥammed Djordjânî, *Al-Ta'rîfât*, éd. Fluegel, p. 27, dit simplement : « Les Isḥâqîs soutiennent, comme les Noṣairîs, que Dieu est venu résider dans 'Alî. » Le ms. 4292 de Berlin, f° 23 v°, fait mention des Isḥâqîs dans des termes qui confirment la parenté des deux doctrines. Cf. la Bibiographie, n° 2. Le ms. ar. 5188 de la Biblioth. Nat., p. 143 et f° 70, est d'un avis contraire : والفجّار هم الاسحاقيَة والناصبيَة, « et les impies, ce sont les Isḥâqîs et les Naṣibîs ». De Sacy remarque en note que les Naṣibîs sont des ennemis d''Alî, nommés suivant le *Qâmoûs :* نواصب, ناصبية et اهل النصب. On désigne par النَّصَب, la haine fanatique contre 'Alî, dont on accuse les Ḥanbalites et d'autres sunnites, cf. Dozy, *Suppl. aux Dict.*, s. v. Les Naṣibîs ne sont donc pas, à proprement parler, une secte ; ils se confondent avec les Khâridjites, Cf. Goldziher, *Beiträge z. Literaturgesch. der Šî'â*, p. 55-56.

2. On trouvera la légende à laquelle il est fait allusion, dans Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, p. 182.

qu'à 'Alî, à l'exception de tout autre[1], parce qu'il a été particulièrement désigné par une force venant de Dieu et par ce qui s'attache au secret des mystères. Le Prophète a dit : « Je juge d'après ce que je vois, tandis que Dieu a tout pouvoir sur les secrets[2]. » C'est pourquoi le combat contre les idolâtres a été dévolu au Prophète, tandis que la lutte contre les hypocrites fut la part d''Alî que (Moḥammed) compare à Jésus fils de Marie, en disant : « Quand bien même les hommes ne diraient pas à ton sujet ce qu'ils ont dit de Jésus fils de Marie, n'ai-je pas porté mon jugement sur toi ? »

« Parfois ils affirment qu''Alî a participé à la prophétie, puisque (Moḥammed) a dit : « Parmi vous, il en est un qui combattra pour le sens allégorique du Qoran, comme j'ai combattu pour son sens littéral[3]. Certes, c'est lui qui coudra la chaussure[4]. » Car la science de l'interprétation allégorique, le combat contre les hypocrites, l'entretien avec les Djinns et l'enlèvement de la porte de Khaibar ne sont point le fait d'une force humaine, mais prouvent absolument qu'il y avait en lui une partie de la divinité et une force divine, autrement dit que Dieu est apparu sous sa forme, a créé par sa main, a ordonné par sa bouche.

« C'est pourquoi disent-ils, 'Alî existait avant la création des cieux et de la terre. Nous étions alors des ombres à la droite du trône, nous adorions, et les anges mêlaient leurs louanges à nos cantiques. Ces ombres et ces figures dépourvues d'ombre existent vraiment. Elles émanent brillantes de la lumière de Dieu, qui n'en est jamais séparé ni dans ce monde, ni dans l'autre. Ainsi 'Alî a dit : « Je viens d'Aḥmed (Moḥammed) comme la lumière de la

1. Pour comprendre ce passage, il faut savoir que les Noṣairîs croient à un Dieu unique : 'Alî, formé de cinq personnes : Moḥammed, Fâṭir (ou Fâṭimah), Ḥasan, Ḥosain et Moḥsin.

2. Le raisonnement noṣairî est celui-ci : Dieu seul connaît les mystères. Or, 'Alî a prouvé qu'il les connaissait ; donc 'Alî est Dieu.

3. Cf. Goldziher, *Muham. Studien*, t. II, p. 112.

4. C'est-à-dire qui parfera l'œuvre.

lumière. » Il voulait dire qu'il n'y a aucune différence entre les deux lumières, si ce n'est que l'une précède et la seconde la rejoint et la suit. Cela indique une manière de participation. Les Noṣairis inclinent à considérer 'Alî comme une partie de Dieu, tandis que les Isḥâqîs lui attribuent une participation à la prophétie. Il y a encore d'autres différences entre eux que nous ne mentionnerons pas[1]. »

Des légendes vinrent corroborer ce raisonnement ; ainsi, au dire d'Ibn Sa'îd : « Ces sectaires (les Noṣairis) prétendent qu''Alî arrêta le soleil, comme avait fait Josué et qu'un crâne lui adressa la parole, comme il arriva au Messie Jésus. Ils croient que la divinité réside dans 'Alî[2]. »

'Alî est donc Dieu. Il a créé Moḥammed. « J'atteste, lit-on dans le *Kitâb al-madjmoû'*, que mon Seigneur, l'émir des Abeilles[3], 'Alî, a créé le seigneur Moḥammed de sa propre lumière et qu'il l'a appelé son *Nom*[4]. »

De même que le *Ma'nâ*, le Sens, est le symbole d''Alî, l'*Ism*, le Nom, est celui de Moḥammed. Pour comprendre toute la valeur de ce terme, il faut se souvenir de l'importance attachée, en particulier dans les religions sémitiques, au *Nom* de Dieu.

Le nom de toute chose avait déjà une valeur magique très marquée[5]. La création par la parole, en prononçant le

1. Chahrastânî, éd. Cureton, Londres, 1842, part. I, p. 143-145. Cf. Haarbrücker, Halle, 1850, t. I, p. 216-218.

2. Aboûlféda, *Géographie;* trad. Reinaud et Stan. Guyard, t. II, p.11 n.7.

3. Par « Émir des Abeilles », les Noṣairîs entendent « Émir ou prince des Étoiles ». Soleïmân, dans *Al-Bâkoûrah*, semble avoir une opinion différente, — ce qui a fait hésiter M. Clément Huart, *Journ. asiat.*, 7e sér., t. XIV. Pour lui, les abeilles seraient les anges, cf. Salisbury, *Journal of the Amer. Orient. Society*, t. VIII, p. 249. Mais autre part, Salisbury, *op. cit.*, p. 251, on voit que les anges sont les étoiles. Les Noṣairîs les considèrent comme le lieu d'habitation des hommes justes, des croyants. Dans *al-Madjmoû'*, sourate 7 : « Que Dieu nous réunisse, nous et vous, dans le Paradis, parmi les étoiles du ciel. » Le catéchisme des Noṣairîs, publié par Wolff, *Zeitschrift der deutch. morg. Gesell.*, t. III, p. 305, dit que les vrais croyants sont les abeilles.

4. *Al-Madjmoû'*, sour. 5.

5. E. Lefébure, *La Vertu et la Vie du nom*, *Mélusine*, t. VIII, col. 217 et s; Goldziher, *Abhandl. z. arabischen Philologie*, 1re partie, p. 28 et s.

nom, était la manière la plus simple et la plus élevée dont les hommes pouvaient s'imaginer cet acte. On trouve cette conception dans la religion égyptienne[1] et dans le premier chapitre de la *Genèse*. Le plus grand reproche adressé aux idoles dans la Bible et dans la littérature chrétienne, c'est que ces idoles ne parlent pas. Mais quelle vertu ne devait pas avoir le nom même de Dieu! L'évocation du nom de Dieu était le plus sûr moyen d'être entendu de lui. On sacrifiait en l'honneur de son nom[2]. La vénération de ce nom devint telle chez les Juifs qu'ils n'osèrent plus le prononcer.

Dans les religions polythéistes, le nom, comme tel autre attribut divin, s'isole souvent de la divinité au point de devenir une autre divinité. Nous ne voulons pas rappeler toutes les hypostases divines de l'antiquité classique, le monde sémitique nous suffit. Une des plus curieuses est fournie par une inscription phénicienne donnant à la déesse 'Achtoret le surnom de *Chem Ba'al*, « nom de Ba'al[3] », tout comme Tanit est dénommée « face de Ba'al ». Dans nombre d'inscriptions palmyréniennes, les bénédictions des fidèles s'adressent au *chem* — « Béni soit ton nom ! » — d'une divinité qu'on ne mentionne pas[4].

On sait quel pouvoir les Talmudistes accordent au nom de Dieu[5]. Dans l'Islâm, on connaît l'emploi du *bismillâhi* « au nom de Dieu. » Le Qoran donne à Dieu 99 noms, le centième donnera tout pouvoir à celui qui le découvrira[6].

1. G. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 145 et s.

2. Ainsi *Malachie*, I, 11.

3. *Corpus Inscr. Sem.*, pars I, 3, 18.

4. Les exemples dans Mark Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, p. 153.

5. La *Michna* dit que Dieu a créé le monde avec dix paroles. Chez les kabbalistes l'appellation de *Ba'alchem*, maître du nom, est donnée aux thaumaturges, qui opèrent par les différents noms de Dieu. Cf. A. Franck, *La Kabbale*, p. 295, et L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898, p. 61 et s., et 117 et s.

6. Cf. D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, s. Esma. Reinaud, *Monum. musulmans*, t. II, p. 16 et s. La magie parfois appelée « science des noms de Dieu », cf. Niebuhr, *Descript. de l'Arabie*, t. I, p. 173. Les

Un certain Moghaira, de religion druze, se prétendit prophète et pour preuve de sa mission disait connaître le *grand nom* de Dieu[1]. La vertu du nom est telle que dans leurs prières aux astres, les Harraniens interpellaient chaque astre par son nom dans toutes les langues à eux connues: arabe, persan, grec ancien, grec byzantin et même en sanscrit[2].

Le système ismaéli qui dépouillait soigneusement Dieu de tout attribut, ne pouvait lui conserver le plus important, le nom, l'*ism*. Avec quelque subtilité, on le reporta sur une émanation secondaire, et l'on ne pouvait mieux choisir que Moḥammed, le propagateur de la formule *bismillâhi*. « L'invocation *bismillâhi*, dit un texte ismaéli, se compose de deux mots, symboles des deux Principes supérieurs[3]. » Chaque cycle religieux avait eu son symbole. L'*arche* avait été celui du cycle de Noé, l'*ism* fut celui du cycle de Moḥammed : il était venu pour le révéler[4]. Les Noṣairis acceptèrent ce point de vue[5]. Mais sous cette explication moderne, les Ismaélis et les Noṣairis conservaient une vieille tradition sémitique que M. de Vogüé a bien

Musulmans conjurent les mauvais esprits en leur criant : سمّوا اللّه, « nommez Dieu ! ». Anneau de Salomon sur lequel était écrit le grand nom de Dieu, cf. Ed. William Lane, *The Thousand and One Nights*, Londres, 1841, t. I, p. 66. C'est en lisant le nom inexprimable de Dieu sur la Ṣakhra, à Jérusalem, que Jésus prit le pouvoir de faire des miracles.

1. الاسم الاعظم. Cf. de Sacy, *Exposé de la Relig. des Druzes*, t. I, p. XLVII.

2. Dozy et de Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Ḥarraniens*, Leyde, 1885.

3. Stan. Guyard, *Fragments*, p. 134.

4. *Ibid.*, p. 104.

5. *Al-Madjmoû'*, sour. 1 : « O Toi ('Alî) qui as appelé ton *Nom* tes attributs, » et sour. 5 : « Et 'Alî a appelé Moḥammed son *Nom*, son âme, son trône, son siège et ses attributs. » Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 7°, f° 151 : « Quant à l'attribut le plus élevé, c'est que le Ma'nâ apparaisse et parle sous la forme du Nom, » واما صفة التشريف اذا ظهر نطق المعنى من صورة الاسم.

définie : « Déjà dans la Bible, cette expression (le *chem*, le nom) se trouve employée dans une acception active qui la rapproche plus de *numen* que de *nomen* : elle s'applique aux manifestations extérieures de la puissance suprême[1]. »

Moḥammed est encore le *Voile* sous lequel ʿAlî s'est caché et le *Lieu* où il demeure : « Dieu (ʿAlî) est le créateur, l'ancien, l'éternel qui a produit le Lieu et en a fait son Nom et son Voile[2]. »

Complétant la trinité, Salmân al-Fârisî, créé par Moḥammed[3], est le *bâb*, la *Porte*[4]. Ce sont encore des idées empruntées aux Ismaélîs : « Je me suis manifesté sous la figure d'ʿAli, chef de l'époque ; je me suis voilé sous la figure de Moḥammed et celui qui a disserté sur la connaissance de ma nature a été Salmân[5]. » « Mon Dieu, dit Moʿizz Lidînillâh, moi seul je suis ton Voile, et comment parvenir à toi sans Porte[6] ? » Et plus loin : « Mon Dieu, tu empêches les philosophes qui te nient de comprendre ton essence, puisqu'ils ne se dirigent pas vers ton Voile. Tu les écartes de ta connaissance, puisqu'ils n'entrent pas auprès de toi en passant par ta Porte[7]. »

1. De Vogüé, *Mélanges d'Archéol. orient.*, p. 53 et s. Les Ṣoûfîs ont conservé en partie cette conception. Cf. A. Sprenger, *Abdu-r-Razzâq's Dict.*, p. 7-8 : « Dans l'usage des Ṣoûfîs, le *Nom* n'est pas le mot, mais l'être même nommé par rapport à un attribut existant comme al-ʿAlîm et al-Qadîm, ou par rapport à un attribut absent comme al-Qouddoûs et as-Salâm. »

2. Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 5188, p. 119 (trad. de Sacy), texte, p. 89:
الله هو البارئ القديم الازل الّذى كوّن المكان (وكاين : *ms.*) فجعله اسمه وحجابه.

3. *Al-Madjmoûʿ*, sour. 5.

4. Salmân al-Fârisî aurait été chargé de la propagande. La *Porte* est en somme, le ministre dans l'acception où nous employons l'expression : la Sublime Porte, c'est-à-dire le conseil des ministres. Cf. sour. 5 : « Il en a fait sa Porte et l'a chargé de sa propagande. » On peut rapprocher de ce titre celui de المجلس السامى pour « Sa Seigneurie. »

5. Stan. Guyard, *Fragments*, p. 100. Cette citation ne relève pas de la pure doctrine ismaélî, qui n'a jamais admis la manifestation de la divinité sous la forme humaine ; mais elle témoigne de l'origine des termes employés.

6. *Ibid.*, p. 169.

7. *Ibid.*, p. 170.

L'auteur druze, Hamza, dans sa réfutation des écrits noṣairis qui, d'après lui, pouvaient amener quelque confusion entre Ḥakim et ʿAlî, dit : « Quand le Noṣairî prétend que Moḥammed fils d'ʿAbdallâh, est le plus excellent des Voiles sous lesquels s'est manifesté Notre Seigneur Ḥakîm... il ment, le malheureux, dans tout ce qu'il dit ; il ne connaît ni la religion, ni le Voile ; car Moḥammed a été le Voile d'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib, mais non celui de Notre Seigneur... Le voile est ce qui sert à cacher une chose et non ce qui la manifeste. Celui dont Notre Seigneur s'est servi pour se manifester par son moyen, comme il l'a voulu et sans obstacle, est appelé *ḥodjdjah al-qâ'im;* c'est le Mahdî. C'est par lui qu'il a appelé lui-même les hommes à le suivre, et qu'il s'est présenté aux serviteurs sous une figure humaine et en conversant avec eux à la manière des hommes[1]. »

Le Kitâb al-madjmoûʿ, le livre religieux des Noṣairis, dans la sourate cinq, est très explicite : « J'atteste que le seigneur Moḥammed a créé le seigneur Salmân de la lumière de sa lumière, qu'il en a fait sa Porte et l'a chargé de sa propagande. »

« Salmân est la Porte qui parle et le Chaikh affilié, dit un traité noṣairî. Personne ne parvient à Dieu si ce n'est par lui, personne n'entre vers Dieu si ce n'est par lui qui est uni (à Dieu) sans être confondu (avec lui)[2]. » Ou encore : « O ʿAlî, tu donnes à chaque attribut un nom par lequel on le désigne, à chaque nom un lieu vers lequel il

1. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 78.

2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 1°, fol. 55 :

سلمان فهو الباب الناطق ، والشيخ اللاصق ، الّذى لا يصل اليه الّا بـه ولا يدخل اليه الّا منه متّصل ، غير منفصل ،

On remarquera combien est oublié l'enseignement ismaélî, puisque Salmân est qualifié de Nâṭiq.

tend et à tout lieu une porte par laquelle on entre dans ce lieu[1]. »

'Alî étant Dieu, Moḥammed et Salmân ses émanations les plus directes, on avait donc une sorte de trinité. « Parmi les notions exactes qu'on possède sur leur affiliation et sur leur religion, lit-on dans le Fatwa d'Ibn Taimiyyah, est celle-ci que, pour eux, 'Ali est le *Seigneur*, Moḥammed le *Voile* et Salmân la *Porte*, et que cette trinité a toujours existé et existera toujours[2]. » Cette trinité ne parait pas inspirée de la trinité chrétienne[3]. Elle a tous les caractères d'une adaptation à des cultes locaux, et elle rappelle la vogue des triades divines dans les anciens cultes syro-phéniciens.

1. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 6°, f° 97 :

انت جعلت لكلّ صفة اسم يعرف به ولكلّ اسم مكان يقصد فيه ولكلّ مكان باب يدخل منه اليه

Cf. *al-madjmoû'*, sour. 1 : O toi qui donnes à toute lumière une manifestation, à toute manifestation un nom, à tout nom un lieu, à tout lieu une place, à toute place une porte, et la porte conduit de l'un à l'autre et fait entrer de l'un vers l'autre.

2. St. Guyard, *Le Fetwa*, *loc. cit.*, p. 181-182.

3. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 19-20, fait le rapprochement en disant qu''Alî est le Père, Moḥammed le Fils et Salmân le Saint-Esprit. Le ms. 1450, 6°, de la Biblioth. Nat., fonds arabe, traite longuement de la confirmation que les idées chrétiennes apportent à la doctrine noṣairî. Il dit bien qu'il y a trois personnes divines, 'Alî, Moḥammed et Salmân (f° 82). Mais il a la maladresse d'interpréter la formule chrétienne « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », comme si elle se rapportait à quatre personnages, le Père étant le Ma'nâ ou 'Alî, le Saint Moḥammed, l'Esprit Salmân et le Fils Miqdâd, le premier des Incomparables. Cf. f° 86 v° et f° 92 v° :

لقول النصارى بسم الاب والابن وروح القدس فالاب اشارة الى المعنى والقدس الى الاسم والروح السيّد سلمان والابن المقداد

Une telle ignorance de la doctrine chrétienne, doit nous faire réfléchir avant d'accepter que la trinité noṣairî ait été calquée sur la trinité chrétienne. Il est bien plus probable que ce rapprochement a été fait plus tard. L'exemple que nous venons de citer fait partie d'une série d'élucubrations sur les quatre Puissances. Cf. Bibl. Nat., ms. ar., 5188, p. 113, f° 87-86.

Ce rapprochement paraîtra naturel quand nous aurons déterminé quelles anciennes divinités recouvrent les noms d'ʿAlî, Moḥammed et Salmân.

La formule que récite le fidèle est imitée de la formule musulmane. « Certes j'atteste, dit-il, qu'il n'y a pas de dieu si ce n'est ʿAlî ibn Abî Ṭâlib au front chauve[1], l'adorable, qu'il n'y a point de Voile si ce n'est le seigneur Moḥammed, le loué, et point de Porte si ce n'est le seigneur Salmân al-Fârisî, l'objet des désirs[2]. » Cette formule est ancienne, car on la retrouve presque textuelle dans le Fatwa d'Ibn Taimiyyah qui date du XIVe siècle[3].

Cette trinité est représentée par un symbole très vénéré qui joue un grand rôle dans les séances d'initiation et qui est appelé « le mystère *(sirr)* du ʿAin-Mîm-Sîn[4] ». Ces trois

1. Épithète qui rappelle la comparaison consacrée d'ʿAlî et du lion, et symbolise l'état d'absence, la Ghaibah d'ʿAlî.

2. *Al-madjmoûʿ*, sour. 11.

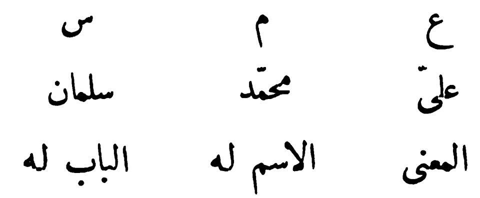
3. *Loc. cit.*, p. 182 : « Les versets suivants d'un de leurs lettrés sont célèbres (maudite en soit la teneur!) : Je témoigne qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'ʿAlî aux tempes chauves, corpulent; qu'il n'y a pas d'autre Voile que Moḥammed, le véridique, le sûr, et qu'il n'y a pas d'autre route pour parvenir à lui que Salmân, le fort, le vigoureux. » La même formule est répétée dans le Qoddâs intitulé : « l'appel à la prière, » *al-bâkoûrah*, p. 40, et cette prière ajoute : « J'atteste que le seigneur Moḥammed est le Voile d'ʿAlî, uni à lui, son prophète envoyé, son livre révélé, son trône auguste, son siège inébranlable, et que le seigneur Salmân Salsal Salsabîl est la noble Porte d'ʿAlî, sa voie droite, la seule qui donne accès vers Dieu, l'arche de salut, la source de vie. » Cf. aussi *al-madjmoûʿ*, sourates 5, 6 et 12.

4. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 3, explique le سرّ عمس en disant :

امّا العين فهى علىّ ويسمّونه المعنى وامّا الميم فهى محمّد ويسمّونه الاسم والحجاب
وامّا السين فهى سلمان الفارسى ويسمّونه الباب

Quant au sens de سرّ, tout en le traduisant par « mystère » ou « vertus secrètes », il faut tenir compte de la remarque de M. Clément Huart, *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIV, p. 260, n. 1, qui rapproche cette expression du sens actuel de بسرّك dans le dialecte de Syrie : « à ta santé ». Il est certain que souvent les formules où entre l'expression بسرّ ont l'apparence de véritables toasts. Mais on doit plutôt considérer l'acte

lettres sont respectivement la première de chacun des noms : 'Alî, Moḥammed, Salmân. Longtemps la sagacité du prosélyte s'exerce à en découvrir le sens, et la sourate 4 du *Kitâb al-madjmoû'* décrit sa joie pieuse quand on le lui révèle : « Combien belle est l'assistance que je trouve en Dieu, combien beau le chemin qui me conduit vers Dieu, combien beau ce que j'ai entendu et saisi de la part de mon Chaikh, de mon maître, de mon précepteur qui m'a comblé de bienfaits comme Dieu l'en a comblé lui-même par la connaissance du 'Ain-Mîm-Sîn qui témoigne qu'il n'y a pas d'autre dieu qu''Alî ibn Abî Ṭâlib, au front et aux tempes chauves, l'Adorable, qu'il n'y a pas d'autre Voile que le seigneur Moḥammed, le Loué, et pas d'autre Porte que le seigneur Salmân al-Fârisî, l'Objet des désirs. » Nous résumons ces notions dans le tableau suivant :



Cet emploi de lettres énigmatiques se rattache à la pratique très ancienne de représenter le nom divin, celui des démons et des anges par un hiéroglyphe ou un idéogramme, comme pour en accentuer le pouvoir mystérieux. Les sou-

comme une communion et la formule بسرّه comme l'abrégé de la formule : نفعنا الله بسرّه « Que Dieu nous fasse profiter de ses vertus secrètes ! », employée en parlant d'un saint, cf. Dozy, *Supplém.*, s. v. Ou encore comme l'abrégé de : بسرّهم اسعدهم الله, cf. *Kit. al-madj.*, sour. 4. De même, سرّه est l'abrégé de la formule : قدّس الله سرّه « Que Dieu sanctifie son mystère ou ses vertus secrètes », expression chère aux Ismaélîs (Casanova, *Journal asiatique*, 1898, t. I, p. 153) et aux Soufis ('Abd ar-Razzaq, *Dict.*, édit. Sprenger, p. 113), ou encore de سرّه اسعده الله, cf. *Kit. al-madj.*, sour. 1, 2, 3. L'expression vulgaire syrienne بسرّك est sans doute une déformation de ces formules.

rates du Qoran commencent souvent par des lettres encore inexpliquées[1]. Les sectes les utilisaient en signe de reconnaissance et s'en servaient pour piquer la curiosité des nouveaux adhérents[2]. Les poésies dites *malaḥim* en font un grand usage[3]; le *Djefr*, livre qui fut, dit-on, révélé à Dja'far aṣ-Ṣâdiq, était l'explication cabalistique des lettres de l'alphabet arabe[4]. Un autre exemple assez courant chez les Noṣairîs est formé par les lettres H B Q et désigne la lune. Il se compose de la première lettre de chacun des mots *hilâl*, *bedr*, *qamar*[5].

En nous servant du terme de trinité, nous n'entendons pas prétendre que Moḥammed et Salmân soient mis sur le même pied qu''Alî. Le fidèle dit : « Je tends vers la Porte, je me prosterne devant le Nom et j'adore le Ma'nà[6]. » Les Noṣairîs citent une phrase attribuée à Dja'far aṣ-Ṣâdiq qui donne à 'Alî une prééminence absolue : « Celui qui adore le nom, à l'exclusion du sens (ma'nà), est un infidèle, il n'adore rien de réel; celui qui adore le nom et le sens est un polythéiste; mais adorer le sens à l'exclusion du nom, c'est là la pure religion unitaire[7]. » Les docteurs noṣairîs, sous l'influence ismaéli, ont mené une lutte très vive pour faire prévaloir la notion du dieu unique parmi leurs compatriotes. On remarquera dans la bibliographie de leurs écrits que la plupart de ceux qui nous ont été conservés insistent longuement et d'ailleurs de façon fort obscure sur l'unité de Dieu. En plusieurs passages, les Noṣairîs s'intitulent les « unitaires[8] ».

1. Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, p. 50-52.
2. Dans le domaine chrétien de Syrie, on sait combien était répandu l'usage des lettres Α et Ω, le chrisme, etc. Il semble que les lettres Χ Μ Γ aient été la marque distinctive de la secte ébionite, cf. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 869.
3. Van Vloten, *Recherches sur la Domination arabe*, p. 57.
4. St. Guyard, *Fragments*, p. 116. Cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane. *Notices et Extr.*, t. XXI, 1re part., p. 88 et s.
5. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 64.
6. *Al-madjmoû'*, sourate 6.
7. De Sacy, *Exposé*, t. II, p. 581. Cf. St. Guyard, *Fragm.*, p. 112.
8. Ainsi, Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 7, f° 131 v° : اهل التوحيد.

Salmân al-Fârisî a créé à son tour les cinq Incomparables[1] qui sont : al-Miqdâd ibn Aswad al-Kindî, Aboû adh-Dharr al-Ghifârî, ʿAbdallâh ibn Rawâḥah al-Anṣârî, ʿOthmân ibn Maṭhʿoûn an-Nadjâchî et Qanbar ibn Kâdân ad-Daousi[2]. Les cinq Incomparables ont créé le monde[3]. Il faut se garder de les confondre avec les cinq Élus. Nous verrons en effet que les cinq Incomparables sont les cinq planètes, tandis que les cinq Élus sont les cinq principales émanations divines. A ces derniers sont consacrées les cinq prières de la journée[4] : Moḥammed que l'on prie à midi ; Fâṭimah — à qui l'on substitue souvent Fâṭir — dans l'après-midi ; Ḥasan, fils d'ʿAlî, au coucher du soleil ; Ḥosain une heure et demie après, et Moḥsin avant le lever du soleil. Que penser, demande-t-on à Ibn Taimiyyah, de ces gens « qui disent que les cinq prières sont une expression symbolique désignant les cinq noms d'ʿAlî, Ḥasan, Ḥosain, Moḥsin et Fâṭimah[5], et que la récitation de ces cinq noms tient lieu de la lotion générale après le commerce charnel, des ablutions partielles et de toutes les autres prescriptions et recommandations attachées à la prière[6] » ?

Chahrastânî explique que si ʿAlî reçoit en particulier le titre de dieu, sa famille y a droit aussi d'une façon générale[7].

1. *Al-madjmoûʿ*, sourate 5 الخمسة الأيتام.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 20. Sur ces personnages, cf. plus loin, p. 95.

3. *Al-madjmoûʿ*, sourate 5.

4. *Al-bâkoûrah*, p. 12. Le chiffre de cinq prières a été adopté par les Musulmans, bien que le Prophète n'en ait prescrit que trois. Cf. Goldziher, *ZDMG.*, 1899, p. 385-386, et Blochet, *Ét. sur l'histoire relig. de l'Iran*, dans *Rec. Hist. des Religions*, 1899, II, p. 13. Les païens de Ḥarrân ne priaient que trois fois par jour, Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 445. Cf. Fr. Cumont, *Textes et Monum.*, I, p. 342.

5. Ces cinq élus sont appelés, *al-madjmoûʿ*, sour. 5, « les représentants de la prière », اشخاص الصلوة. Nous avons vu que l'on substituait fréquemment Fâṭir à Fâṭimah. Ici, nous voyons ʿAlî remplacer Moḥammed. D'après Maqrîzi, ap. Quatremère, *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 376, le premier personnage serait Ismâʿîl.

6. St. Guyard, *Le Fetwa*, p. 178-179.

7. Nous avons donné le texte plus haut, p. 57-59.

Ces cinq personnages sont Dieu dans leur ensemble. Autrement dit, ils sont Dieu en cinq personnes.

Les cinq Élus ne sont autres que « les gens du manteau[1] », ainsi appelés dans la légende musulmane, soit parce que Moḥammed enveloppa de son manteau 'Alî, Fâṭimah, Ḥasan et Ḥosain, soit parce que l'ange Gabriel lui-même recouvrit d'un voile ces cinq personnages, Moḥammed compris. Quelques sectes musulmanes y avaient reconnu la manifestation de la divinité en cinq personnes[2]. Un passage du formulaire des Druzes nous donne certainement l'état dernier de la légende. Affirmant que les Noṣairîs se sont séparés de la religion unitaire, il leur attribue cette croyance, que la divinité « s'était cachée dans le ciel, et que, s'étant *enveloppée d'un manteau bleu*, elle avait fixé son séjour dans le soleil[3] ».

Un écrit noṣairî, rapporté par Niebuhr, donne un autre groupement pour la divinité en cinq personnes. Il compte : le Ma'nâ, l'Ism, le Bâb, les Incomparables (ne comptant que pour une personne) et Ḥosain qui devient un terme générique[4]. Ces variantes sont secondaires, mais elles mettent en évidence l'artifice de ces dénominations. L'important est de retrouver toujours la divinité en cinq personnes. Cette conception nous paraît intimement liée à la notion d'origine grecque des cinq éléments primitifs : la Raison universelle, l'Âme universelle, la Matière première, l'Espace et le Temps. La théorie grecque se retrouve dans le mode de création :

1. اصحاب الكساء. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 217-218.

2. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LIV. Cf. les *pantch pîr* des Musulmans hindous, Goldziher, *Muham. Studien*, t. II, p. 285, n. 2.

3. S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 561. Dans une poésie noṣairî, publiée par M. Clément Huart, *Journal asiatique*, 7ᵉ sér., t. XIV, p. 2 , il est question du كور الشملة « le cycle du manteau ». Nous pensons que cela désigne le septième cycle marqué par l'apparition d''Alî et qu'il faut comprendre le cycle des اصحاب الكساء.

4. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 359-360. Dans la copie de ce texte faite par de Sacy, Bibl. Nat., ms. ar. 5188, il n'est pas question de cette nomenclature.

ces divers êtres émanent l'un de l'autre, comme la lumière émane du soleil[1], ce sont des dégradations progressives du divin. Ce système formait la base de la doctrine ismaéli[2]. Il était en faveur chez les populations qui, comme les Harraniens[3], gardaient les traditions philosophiques de l'antiquité.

Ce groupement de personnages autour d''Alî correspond à la dernière des sept apparitions divines. Mais il a son équivalent dans chacune des sept révolutions. Voici, d'après le *Kitâb al-bâkoûrah*, quelles ont été ces sept apparitions. Elles se rattachent à un récit dit de la chute dans lequel on retrouve l'écho des légendes juives et chrétiennes[4] :

« Toutes les tribus noṣairîs croient que les Noṣairîs, au commencement, — avant que fût le monde, — étaient des astres brillants, des étoiles étincelantes, et qu'ils distinguaient entre l'obéissance et la révolte. Ils ne mangeaient, ni ne buvaient, et ils ne rendaient pas d'excréments. Ils contemplaient 'Alî ibn Abî Ṭâlib dans l'éclat du saphir. Ils restèrent dans cet état 7.077 ans et 7 heures. Puis ils pensèrent entre eux : « 'Alî n'a pas été créé au-dessus de nous. »

» Ce fut le premier péché que commirent les Noṣairîs.

1. Cf. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 7°, f° 134 :

الله اخترع من نور ذاته الاسم

2. St. Guyard, *Fragm. relat. à la doctrine des Ismaèlis*, p. 154-156, et p. 164 et s., surtout p. 216, et *Un grand Maître des Assassins*, p. 11.

3. Les Harraniens croyaient à cinq êtres primitifs : Dieu, l'Âme, la Matière, le Temps et l'Espace. Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 492.

4. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 59-61 :

الفصل الرابع فى الهبطة   إنّ كلّ طوائف النصيرية يعتقدون بأنهم كانوا فى البدء قبل كون العالم انوارا مضيئة وكواكبا نورانية وكانوا يفصلون بين الطاعة والمعصية لا يأكلون ولا يشربون ولا يغيطون وكانوا يشاهدون علىّ بن ابى طالب بالنظرة الصفراء فداوموا على هذا الحال سبعة الاف وسبعة وسبعين سنة وسبع ساعات ففكروا بذواتهم انه لم يخلق خالقا اكرم منّا فهذه اوّل خطيّة ارتكبها النصيرية فخلق لهم حجابا يمسكهم سبعة الاف سنة ثمّ انّ علىّ

Alors ʿAlî créa pour eux un Voile qui les assujettit pendant 7.000 ans. Puis ʿAlî ibn Abî Ṭâlib leur apparut et dit : « Ne suis-je pas votre Dieu? » Ils répondirent : « Oui, certainement, » après que sa puissance leur fut manifeste. Dans la suite, ils pensèrent pouvoir subjuguer ʿAlî tout à fait, car ils le jugeaient semblable à eux. Ils péchèrent ainsi pour la seconde fois, et ʿAlî leur donna le Voile qui dura 7.077 années et 7 heures. Puis il leur apparut sous la forme d'un Chaikh âgé à la barbe et aux cheveux blancs. Cette forme fut celle avec laquelle il éprouva le peuple de la lumière, le monde suprême et lumineux. Alors ils jugèrent ʿAlî d'après la forme sous laquelle il leur apparaissait. Il leur dit : « Qui suis-je? » Ils répondirent : « Nous ne savons pas. »

» ʿAlî apparut sous l'aspect d'un jeune homme, la moustache relevée, la face irritée, monté sur un lion. Puis il leur apparut sous la forme d'un petit enfant, et il les appela encore, disant : « Ne suis-je pas votre Dieu? » Il leur répéta cette question à chaque apparition, ayant avec lui son Nom, sa Porte et le peuple des degrés de sa sainteté qui sont les sept degrés du grand monde lumineux. Parce qu'il les appelait, ils s'imaginèrent qu'il était identique à eux. Ils furent étonnés et ne surent que lui répondre.

ابن ابى طالب ظهر لهم وقال ألستُ بربّكم قالوا بلى بعد ما اظهر لهم القدرة فظنّوا انّهم يرونه بكلّيّته لظنّهم انّه مثلهم فاخطأوا بذلك خطيّة ثانية فأريهم الحجاب فطافوا به سبعة الاف وسبع وسبعين سنة وسبع ساعات ثمّ انّه ظهر لهم بصورة شيخ كبير ابيض الراس واللحية تلك الصورة الّتى امتحن بها اهل النور العالم العلوىّ النورانىّ فظنّوا انّهُ على تلك الهيئة الّتى ظهر لهم بها وقال لهم من انا فأجابوا لا ندرى ثمّ ظهر بصووة الشابّ المفتول السبال راكبا على اسد بصورة الغضب ثمّ ظهر لهم ايضا بصورة الطفل الصغير ودعاهم ايضا وقال ألستُ بربّكم وقد كرّر القول عليهم فى كلّ ظهور ومعه اسمه وبابه واهل مراتب قدسه الّذين هم المراتب السبع الازل العالم الكبير النورانىّ

» Alors il créa celui qui mit fin à leur doute et à leur stupeur, celui qui les a convoqués, disant : « J'ai créé pour vous le monde inférieur et je veux vous y précipiter. J'ai créé pour vous des formes humaines et je vous apparais sous un Voile selon votre espèce. Celui d'entre vous qui me reconnaîtra et qui reconnaîtra ma Porte et mon Voile, je le ramènerai ici. Pour celui qui me sera rebelle, je créerai, à cause de sa désobéissance, un ennemi qui s'opposera à lui. Quant à celui qui me niera, je l'envelopperai dans une transformation avilissante. » Ils répondirent alors : « O maître, ici nous prions, nous exaltons ta gloire et nous t'adorons. Ne nous précipite pas dans le monde inférieur. » Il dit : « Vous vous êtes révoltés, mais si vous dites : « O notre Maître, nous ne connaissons que ce que tu nous as enseigné ; certes, tu es le Très-Savant, l'Invisible, » alors, je vous pardonnerai. » A cause de leur désobéissance, il créa les Iblîs et les Satan, et à cause du péché des Iblîs, il créa les femmes[1]. »

ولمّا دعاهم ظنّوا بانّه مثلهم واحتاروا ولم يدروا ماذا يجيبون فخلق لهم من تأخّرهم الشكّ والحيرة ودعاهم قائلا قد خلقت لكم دارا سفلانيّة واريد ان اهبطكم اليها واخلق لكم هياكل بشريّة واظهر لكم فى حجاب كجنسكم فمن عرفنى منكم وعرف بابى وحجابى فانّى اردّه الى هنا ومن عصانى اخلق من معصيّته ضدّا يقاومه ومن انكرنى اغاق عليه فى قمصان المسوخيّة فأجابوا قائلين يا ربّ دعنا هنا نسبّح بحمدك ونعبدك ولا تهبطنا الى الدار السفلانيّة فقال عصيتمونى فلو كنتم قلتم ربّنا لا علم لنا الّا ما علمتنا انّك انت العلّام الغيب فكنت اعفو عنكم ثمّ خلق من معصيّتهم الابالسة والشياطين ومن ذنوب الابالسة خلق النساء.

1. Deux observations de détail sont à présenter sur ce texte. Les âmes des Noṣairîs qui étaient primitivement des étoiles redeviendront des étoiles. La conception des astres comme *êtres* est nettement formulée dans la doctrine aristotélienne (Munk, *Guide des Égarés*, t. II, p. 51 et s.; Schreiner, *ZDMG.*, 1898, p. 479) et s'est propagée avec elle. La croyance

Ce dernier trait est inspiré de la version chrétienne du premier péché où la vierge Marie est opposée au Diabolos (Iblis). Mais les Noṣairîs l'interprètent dans un sens défavorable. La femme, adversaire des Iblîs, leur est inférieure. « C'est pourquoi, explique Soleïmân, les Noṣairîs n'enseignent pas à leurs femmes leurs prières, et cette explication se trouve dans le *Kitâb al-Haft,* dans le *Kitâb ad-Dalâ'il* et aussi dans le *Kitâb at-ta'yîd*[1]. » Un auteur druze remarque : « Les Noṣairîs se séparent des Druzes sur la croyance à l'immortalité de l'âme chez les femmes. Celles-ci sont mises à part et privées (des actes religieux), parce que, croient les Noṣairîs, les femmes sont, comme les animaux, dépourvues d'âme raisonnable et que leur âme meurt comme leur corps[2]. »

aux étoiles animées et à leur chute était des plus répandues dans le monde ancien vers le début de l'ère chrétienne, cf. Baudissin, *Studien zur Semitischen Religiongeschichte*, t. I, p. 117. Elle fut imaginée par les commentateurs des mythes platoniciens et était intimement liée, — comme nous le verrons plus loin, — à la métempsycose et à la théorie du retour des âmes dans les astres. L'épithète noṣairî d'« Émir des abeilles » (c'est-à-dire des étoiles, cf. plus haut, p. 59 n. 3) correspond à la notion biblique de Dieu considéré comme chef des armées célestes. Dans le *Madjmoû' al-a'yâd* on trouve une variante : les Noṣairîs auraient été primitivement des corps lumineux inanimés, qui prirent vie lorsque tomba sur chacun d'eux une goutte de pluie, c'est-à-dire une âme. Cf. Catafago, *Journ. asiat.*, 4e série, t. XI (1848), p. 167.

Dans le jeune homme à la moustache relevée, monté sur un lion on reconnaît 'Alî, et dans l'enfant, Jésus. Quant au Chaikh âgé, on peut y voir Dieu le Père, l'Ancien des jours (*Daniel*, VII, 22). Soleïmân, *loc. cit.*, nous dit que pour les Kalâzîs, — d'anciens adorateurs de la lune, comme nous verrons, — ces trois personnages symbolisent les trois états de la lune : naissante, pleine, décroissante.

1. *Ibid.*, p. 61. Ce renseignement est confirmé par un passage de la *Chronique* d'Albéric de Trois-Fontaines, inscrit sous l'année 1234 : « Magister Oliverus episcopus : Cumque transeuntes per partes illas scire vellemus (il vient de parler des montagnes habitées par les « Nossorite »), quare nullo unquam tempore uxoribus suis vel filiabus aut sororibus suis legem suam revelaverint, respondit unus de senioribus : *Mulieres a dyabolo formatas esse.* »

2. Berlin, Biblioth. royale, ms. arabe 4291, f° 56 :

وهولاء يفترقون عنا عداهم بعقيدة بقاء انفاس الاناث منهم وانها تتاب

L'ennemi ou adversaire est une notion manichéenne fort répandue. On la retrouve chez les Ismaélîs[1] et les Druzes[2]. Les Noṣairîs s'écartent de ces deux sectes, en ce qu'ils comptent sept adversaires opposés aux sept apparitions divines. Ils se tiennent ainsi plus près de l'idée manichéenne, et ils se rencontrent avec les Harraniens qui admettent un adversaire pour chacune des sept planètes[3].

Avant d'énumérer les manifestations divines, il faut encore noter que le système noṣairî considère deux mondes, le supérieur auquel se rapporte le récit précédent de la chute et l'inférieur. Le monde supérieur comprend sept degrés correspondant aux sept cieux du Qoran[4], tandis que les sept degrés du monde inférieur correspondent aux sept terres[5]. A chacun de ces deux mondes se rattachent sept apparitions divines[6]. Voici la liste des personnages compris dans le monde supérieur :

La période qui vit la première apparition s'appelle al-Ḥinn. Le Ma'nâ était Faqaṭ, le Nom Seth, la Porte Djaddâḥ et l'Adversaire Raoûbâ. La deuxième apparition a nom al-Binn. Le Ma'nâ était Hermes al-Harâmasah, le Nom Machhoûr, la Porte Âdharî, l'Adversaire 'Achqâ. La troisième apparition est appelée aṭ-Ṭimm, le Ma'nâ Ardachîr

وتعاقب لأنّ ما عدا بهم يعتقد انّ الاناث هنّ كالحيوانات مجردين عن وجود النفس الناطقة وانّ انفاس النساء تموت كاجسادهنّ (Ms. : احسادهن).

Sur l'âme raisonnable ou humaine, cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 198-199.

1. St. Guyard, *Fragments*, p. 161.

2. Chez les Druzes, ce sont les adversaires des émanations divines : l'Intelligence, etc. Cf. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 46 et s.

3. Dozy et de Goeje, *Nouveaux Documents*, dans *Mém. du Congrès des Orient.*, Leyde, 1885.

4. *Qoran*, XXVIII, 88.

5. *Qoran*, LXV, 12; Soleïmân, *al-bâk.*, p. 22-23. Évidemment, la brève mention du Qoran n'a pas été le point de départ de cette théorie.

6. *Al-bâk.*, p. 61 : ثمّ ظهر لهم فى القبب السبع. Le terme قبّة, appliqué à Dieu, est l'équivalent de قميص ou de هيكل appliqués à l'homme. Nous retrouverons ces termes quand nous parlerons de la métempsycose.

qui est Aḥachwerouch l'idolâtre, le Nom Dhoû Qinâ, la Porte Dhoû Fiqh et l'Adversaire 'Iṭrifân. La quatrième apparition porte le nom d'ar-Rimm, le Ma'nâ Enoch, le Nom Hindmih, la Porte Charâmih et l'Adversaire 'Izrâ'îl. La cinquième s'appelle al-Djann, le Ma'nâ Dourrah ad-Dourar, le Nom Dhâh an-Noûr, la Porte Ichâdî et l'Adversaire Soufiṣṭ. La sixième est appelée al-Djinn, le Ma'nâ al-Barr ar-Raḥîm, le Nom Yoûsof ibn Mâkân, la Porte Aboû Djâd. Il n'y a pas d'adversaire. La septième et dernière porte le nom d'al-Younân et avait pour Ma'nâ le philosophe Aristote, pour Nom Platon, pour Porte Socrate. L'Adversaire était Darmaîl[1].

Le goût de ces spéculations avait été fortement développé par les apocalypses de Daniel si répandues jusqu'à l'époque des Croisades[2]. Ces chronographies à clé excitaient prodigieusement les imaginations. Une légende iranienne, certainement imitée de ces apocalypses et qui forme pour nous une étape décisive, rapporte que Zoroastre, par une faveur divine, « vit un arbre qui portait sept branches, une d'or, une d'argent, une d'airain, une de cuivre, une d'étain, une d'acier et la dernière en alliage de fer. Ormazd lui révéla que cet arbre était l'image du monde et que chacune de ces branches représentait l'une des périodes par lesquelles il devait passer[3] ». Dans la liste qu'énumère Ormazd, figure aussi le nom d'Ardachîr.

Après la chute, il y eut en ce monde sept apparitions divines : Abel, Seth, Joseph, Josué, Aṣaf (vizir de Salomon), Pierre (appelé aṣ-Ṣafa ou Chama'oûn), enfin 'Alî[4]. Le Nom

1. *Al-bâk.*, p. 61-62. Ces notions ont leur correspondant dans la religion druze; cf. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. 30 et s. D'après St. Guyard, *Fragments*, p. 218-219, les noms *Hinn*, *Binn*, sont forgés de *Djinn*.

2. F. Macler, *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*, Paris, 1895.

3. Blochet, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, dans *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1899, t. II, p. 15. Ces élucubrations paraissent s'être particulièrement développées en pays persan. Cf. le livre de l'*Oulamâ-i-Islâm*, trad. Blochet, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1898, t. I, p. 45 et s. Sur l'origine mazdéenne des quatre royaumes de Daniel, cf. N. Söderblom, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1899, II, p. 270 et 274.

4. Confirmé par le catéchisme publié par Wolff, *ZDMG.*, t. III, p. 303. Dans une poésie noṣairî, Clément Huart, *Journ. asiatique*,

correspondant à chacun d'eux est : Adam, Noé, Jacob, Moïse, Salomon, Jésus, Moḥammed[1]. Les premiers sont les Asâs de la religion ismaêlî qui dans la doctrine noṣairî, comme nous l'avons déjà dit, ont pris le pas sur les Nâtiq.

Ces doctrines en y ajoutant la métempsycose dont nous traiterons à part, forment le fonds commun à toutes les sectes. Maqrizi les résume ainsi[2] : « Les Noṣairîs reconnaissent 'Alî pour Dieu et admettent la métempsycose et l'éternité du monde. Suivant eux, l'usage du vin est licite, la résurrection des morts est une fable, et ils ne croient ni à l'enfer ni au paradis. Les prières sont au nombre de cinq, savoir : Ismâ'îl, Ḥasan, Ḥosain, Moḥsin et Fâṭimah. Il suffit de prononcer leurs noms cinq fois, sans avoir besoin de pratiquer l'ablution. Ils entendent par le mot *jeûne* trente hommes et autant de femmes dont les noms se trouvent dans leurs livres. Suivant eux, 'Alî ibn 'Abî Ṭâlib a créé le ciel et la terre; c'est lui qui est le Seigneur, Moḥammed est le Voile et Salmân la Porte. »

Il nous faut indiquer maintenant ce qui distingue les diverses sectes noṣairîs.

7e sér., t. XIV (1879), p. 251 : « Je confesse les sept formes sous lesquelles tu t'es manifesté d'une manière convaincante, sans qu'il puisse y avoir doute ou erreur : Abel, Seth, Joseph, Josué, Aṣaf, Simon le pur (ou mieux Pierre), ainsi que sous la forme de ce lion que nous nommons le Prince des Abeilles, notre maître 'Alî. »

1. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 359-360; Wolff, *ZDMG.*, t. III, p. 303; St. Guyard, *Le Fetwa, loc. cit.*, p. 180-181. La liste des Portes, des Adversaires, etc., correspondants, n'offre pas grand intérêt. De plus, nous ne la connaissons que par une transcription peu certaine de Niebuhr, *loc. cit.* Nous nous abstenons donc de la donner.

2. Quatremère, *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 376.

II

LES SECTES : ḤAIDARÎS, CHAMÂLÎS, KALÂZÎS, GHAIBÎS

Les Ḥaidarîs représentent chez les Noṣairîs le parti le plus avancé, celui qui a le mieux admis les croyances étrangères sans trop s'attacher à conserver les vieux rites. Tout au plus concèdent-ils aux autres sectes que Moḥammed est le Soleil et Salmân al-Fârisî la Lune. Nous n'avons donc rien à ajouter à leur sujet. Leur nom a pour origine le surnom *al-Ḥaidarah*, le lion, qu'ʿAlî s'était acquis par sa vaillance dans les combats. Nous avons relevé deux fois cette épithète dans les sourates du *Kitâb al-madjmoûʿ*[1]. Ce nom est à comparer à celui de Torâbî par lequel, à l'époque omayyade, on désignait les fanatiques d'ʿAlî (Aboû Tourâb)[2].

Les Chamâlîs et les Kalâzîs sont plus intéressants au point de vue des survivances.

Jusque vers la fin du paganisme, la Syrie entière avait conservé ses cultes naturistes, ses dieux solaire et lunaire et un dieu des cieux, Baʿal Chamaim. Les noms grecs qui les recouvrirent à l'époque gréco-romaine ne prouvent nullement que les Syriens aient accepté le panthéon grec ; ils marquent simplement certaines affinités entre les deux séries divines. Ainsi que l'a justement remarqué Chwolsohn,

1. Sour. 1 et 12. Aux Indes, les Chîʿites sont également, entre autres appellations, désignés sous le nom de Ḥaidariyyah. Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 121 n. 4.

2. Goldziher, *op. cit.*, p. 121 ; Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades*, Amsterdam, 1894, p. 34. Le surnom d'Aboû Tourâb eut d'abord un sens injurieux, puis fut accepté comme un titre d'honneur. Cf. Nöldeke, *Zur tendens. Gestaltung der Urgesch. des Islams*, *ZDMG.*, 1898, p. 29-30.

les termes d'Hélios, d'Arès, de Kronos, d'Apollon, de Héra, employés en Syrie, ont la valeur du Zeus, de l'Héphaistos ou du Pan égyptiens d'Hérodote[1]. L'auteur du *De Dea syria*, nous le dit : ἥ τε Ἥρη καὶ τὸν αὐτοὶ Δία ἐόντα ἑτέρῳ οὐνόματι κληΐζουσιν[2].

Les Noṣairis depuis longtemps soumis aux Phéniciens d'Arad, étaient, au point de vue religieux, complètement sémitisés. Ils possédaient au cœur de leurs montagnes le plus grand sanctuaire aradien, Bœtocécé, consacré à un Ba'al local, Zeus Bœtocécien, et à la déesse d'Ascalon, Astarté[3]. Il en résulte que lorsque nous trouvons, chez ce peuple aux croyances attardées, des adorateurs du Ciel, du Soleil et de la Lune, nous pouvons conclure à une survivance des anciens cultes syriens. Les lieux de culte qui sont souvent restés les mêmes, le confirment. Bœtocécé, aujourd'hui Ḥiṣn Soleïmân, est complètement délaissé; mais un wélî voisin rappelle le caractère sacré du lieu. La source sabbatique a conservé sa vogue populaire, et nous verrons plus loin comment on y pratique encore une vieille coutume phénicienne : la consécration des jeunes filles et celle des animaux mâles des troupeaux.

Les Chamâlîs ou Chamsîs disent que Dieu, c'est-à-dire 'Alî qu'ils identifient avec le Ciel, a aussi pour demeure le Soleil qui représente Moḥammed[4]. Certains passages du *Kitâb al-madjmoû'* mentionnent en effet l'apparition d''Alî du milieu du Soleil[5]. On se souvient qu'un vieux texte druze reproche aux Noṣairis de croire que la divinité « s'était cachée dans le Ciel, et que, s'étant enveloppée

1. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. I, p. 170.
2. Lucien, *De Dea syria*, 31.
3. Cf. *Revue archéol.*, t. I, p. 20-22.
4. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 85 : « Saches aussi que le Soleil est le seigneur Moḥammed... et que la Lune c'est Salmân al-Fârisî. »
5. Sourates 11 et 12. Cf. Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 6. f° 126 : « Il ('Alî) est le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Très-Grand qui apparaît le jour du retour brillant, du milieu du Soleil. » وهو العلى العظيم الكبير يظهر يوم الرجعة البيضاء من عين الشمس

d'un manteau bleu, elle avait fixé son séjour dans le Soleil[1] ». Nous avons vu en effet que Moḥammed était le Lieu, il est donc logique de conclure qu'ʿAlî habite le Soleil.

Il est même un passage où les Chamâlis reconnaissent la divinité du Soleil sous le nom de Moḥammed[2]. Les autres sectes le leur reprochent et affirment qu'il faut substituer le nom d'ʿAlî à celui de Moḥammed. Les Chamâlis répondent que Moḥammed et ʿAlî sont alliés, non étrangers, que si ʿAlî est la Cause première, Moḥammed aussi est un créateur[3].

La conception des Chamâlis est un compromis entre la vénération due à ʿAlî apportée par une propagande étrangère et un culte local plus ancien. Dans toute la Syrie, à Ḥarrân, à Palmyre, dans le Ḥaurân, on adorait un Baʿalsamin ou Baʿalchamaim assimilé souvent à Hélios[4]. Les Chamâlis font la même confusion : ʿAlî, qui est devenu chez eux la forme moderne du Baʿalchamaim, demeure dans le Soleil et parfois s'identifie avec lui. Le texte druze cité plus haut, datant de la première moitié du Ve siècle de l'hégire, nous permet de noter ces particularités dès les débuts de la secte.

Nous relevons encore la mention des Chamâlis dans un conte ismaélî de 1324 de notre ère, publié par Stanislas Guyard[5] : « Un compagnon, dit l'auteur, m'a raconté que plusieurs grands personnages [Chamâlis][6] et chefs de la mon-

1. S. de Sacy, *Exposé de la religion druze*, t. II, p. 561.

2. Sourate 7 : واقرّ بربّونية محمّد المصطفى. Ce que *Qoran* III, 74, avait formellement interdit.

3. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 22.

4. Cf. Cumont, *Balsamem*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*.

5. St. Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, p. 124-127 et (texte arabe) p. 165-167. Nous lui empruntons la traduction en n'y changeant que quelques mots.

6. St. Guyard, *op. cit.*, p. 165, a lu : الشالوه et ajoute (note 10) : « Ms. (*sic*). J'ignore quel mot se cache sous cette forme. Peut-être est-ce le nom d'un endroit. » Il s'agit évidemment d'un nom de clan noṣairî, ce qu'indique nettement l'apposition : chefs du peuple de la montagne

tagne vinrent trouver le seigneur Râchid ad-dîn à Maṣyâf (Maṣyâd) avec le désir de s'enrôler dans ses compagnies et de se placer sous ses ordres, ainsi que leur clan, en sorte que les ennemis de Râchid ad-dîn devinssent leurs ennemis, ses amis leurs amis, qu'ils combattissent quiconque lui ferait la guerre et fussent en paix avec ses alliés. Ces chefs étaient au nombre de dix. Le seigneur Râchid ad-dîn les reçut dès le matin. Ils le saluèrent l'un après l'autre, et à chacun Râchid ad-dîn rendit son salut. L'un d'eux s'appelait Chaibân. Or, quand ce Chaibân entra auprès du seigneur Râchid ad-dîn, il observa que le soleil passait entre les rideaux et tombait sur le tapis devant Râchid ad-dîn : il salua donc, mais en lui-même son hommage s'adressait au Soleil, non à Râchid ad-dîn[1]. Celui-ci ne lui rendit pas son salut. Puis tous se retirèrent et rentrèrent à la maison des voyageurs. Trois jours après, Râchid ad-dîn écrivit sur une feuille de papier les noms de ceux qui l'avaient salué et leur envoya à chacun une robe d'honneur ; mais il ne mentionna pas Chaibân et ne lui envoya rien. Il recommanda au serviteur qu'il chargea de distribuer les cadeaux de lire à haute voix les noms et de donner à chacun la robe qui lui était destinée d'après la liste. Lorsque celui-ci eut apporté les cadeaux, proclamé les noms, et quand il eut remis à chacun la robe qui lui revenait, comme Chaibân restait les mains vides, ses compagnons dirent : « Nous sommes dix et voici seulement neuf robes. Si le dixième part sans robe, il sera blessé dans son amour-propre. » Le serviteur se rendit chez le seigneur Râchid ad-dîn et lui répéta ces paroles. « Va trouver Chaibân, répondit-il, et dis-lui de demander une

مقدّمى اهل الجبل. Nous corrigeons en الشماليّة qu'on écrit encore : الشماليون, au singulier : الشمالى. La correction est valable au point de vue paléographique, d'autant plus que le manuscrit en question est une copie d'orthographe assez défectueuse (cf. *ibid.*, p. 130). Elle est confirmée par le fait qu'il s'agit bien d'adorateurs du Soleil. Nous la tenons donc pour certaine. Le manuscrit appartenant à la Société asiatique a été égaré.

1. Procope, *De Bello persico*, I, 3, rapporte une scène du même genre.

robe d'honneur au Soleil, puisque c'est le Soleil qu'il a salué et non pas nous. » Le serviteur revint auprès de Chaibân, lui transmit le message et, les quittant, s'en retourna. Les compagnons de Chaibân l'interrogèrent : « Dis-nous ton cas, Chaibân, et conte-nous ton affaire. » — « Eh bien, répondit-il, j'avais salué le Soleil au lieu de saluer Râchid ad-dîn, voilà pourquoi il ne m'avait pas rendu mon salut. Maintenant, soyez témoins, compagnons, que je me repens devant Dieu de la mauvaise pensée que j'ai eue alors, et priez-le de me pardonner et de ne pas me punir pour cette faute, pour ce crime : c'est en toute sincérité que je deviens l'allié et l'ami de cet homme ; j'ai reconnu et acquis la conviction que Dieu lui découvre les choses cachées et qu'il lui dévoile les plus profonds mystères, tout ce que cèlent les esprits et dissimulent les cœurs. » — « Telle est bien notre croyance, ajoutèrent ses compagnons : obtenir son amitié, voilà le comble de nos vœux et notre désir le plus ardent. » Tandis qu'ils devisaient ainsi, la robe d'honneur fut apportée pour leur camarade Chaibân. Cela les satisfit et apaisa leurs cœurs. Et, de son côté, le seigneur Râchid ad-dîn agréa leur compagnon Chaibân. Ils partirent pleins de gratitude envers Râchid ad-dîn. »

Ce conte appartient à une série destinée à fortifier l'idée de la divinité de Râchid ad-dîn Sinân. Il prend un intérêt particulier du fait que les indigènes qu'il met en scène sont des Noṣairîs adorateurs du Soleil, car il n'est pas douteux alors, que l'auteur ait cherché à opposer au Soleil-dieu, la divinité de Râchid ad-dîn.

L'appellation de « Chamâlîs » ne va pas sans soulever quelques difficultés. On l'explique en général par « les gens du Nord », proprement « les gens de gauche », quand on s'oriente, — au sens étymologique du mot. On s'attendrait à trouver parmi les autres sectes, un nom correspondant : « les gens du Sud ». Cette appellation n'existe pas chez les Noṣairîs. Si le terme de Chamâlî était purement géographique, on en retrouverait trace dans la toponymie locale. Il n'y a aucun canton dit « du Nord ». Les Chamâlîs sont

répandus dans tout le domaine noṣairi, et la localité le plus au Nord, Antioche, compte surtout des Ḥaidarîs. Un seul nom de lieu pourrait être mis en ligne, c'est Dair ach-Chamâl, aujourd'hui Ḥamidiyyéh. Mais il se trouve non au Nord, mais à l'Est et vers le centre des monts noṣairis.

Les livres religieux n'apportent sur ce point aucune lumière. On trouve deux fois dans le *Kitâb al-madjmoû'* l'épithète *ach-Chamâl* accolée au nom d'Aboû adh-Dharr, un des cinq Incomparables, tandis que celle d'*al-Yamîn* accompagne le nom d'al-Miqdâd[1]. Il n'y a là aucun rapprochement à faire.

Nous proposerons de chercher ailleurs l'explication de ce terme de Chamâli. Les cultes syriens que nous avons sommairement rappelés plus haut s'étaient propagés sur le chemin des caravanes jusque dans le nord de la Mésopotamie. Hiérapolis et Ḥarrân en étaient deux stations importantes. Les cultes de Ḥarrân (Carrhæ) sont particulièrement intéressants pour nous, parce que là, comme chez les Noṣairîs, le paganisme syro-babylonien mêlé d'éléments philosophiques grecs survécut longtemps, jusque sous la domination musulmane. Tels que nous les connaissons par les écrits arabes, ils forment une étape entre les anciens cultes syriens et la religion noṣairî actuelle. Les Sabéens — comme on appela improprement, à l'époque musulmane, les Harraniens et ceux qui professaient les mêmes croyances — n'étaient point limités à la seule ville de Ḥarrân. Ba'albeck, l'ancienne Héliopolis, en renfermait encore au X[e] siècle de notre ère[2]. Dans la belle étude qu'il leur a consacrée, Chwolsohn est arrivé à cette conclusion : qu'ils étaient des païens syriens, le reste des anciens païens du pays en partie hellénisés[3]. Ils rendaient un culte au Soleil, à la Lune, aux cinq

1. Sourates 11 et 15. — Si l'on voulait expliquer ces épithètes, on pourrait penser qu'Aboû adh-Dharr et al-Miqdâd représentent les deux anges dont tout Musulman est accompagné, l'un se tenant à droite, l'autre à gauche.

2. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856, t. I, p. 489-491.

3. *Ibid.*, p. 180.

autres planètes[1]. Leur panthéon se compliquait d'autres divinités — souvent masquées par des noms grecs — de génies, de démons. A côté d'une déesse-lune — probablement d'importation syrienne — à laquelle on sacrifiait un taureau[2], ils adoraient un dieu-lune, Sin[3], vieille survivance babylonienne. D'autre part, ils reconnaissaient cinq principes primitifs comme les néo-platoniciens, les gnostiques et les kabbalistes[4], comme plus tard les Ismaélîs.

Isḥâq an-Nadîm, dans son *Fihrist al-'Oulotûm*, reproduit, d'après des écrits plus anciens, la liste des fêtes chez les Harraniens[5]. C'est un document qui nous livre des faits sans s'attarder aux commentaires ni aux assimilations. On est frappé tout d'abord de ce que le Soleil, « le plus grand dieu » chez les Harraniens[6], n'y soit cité que deux fois. L'anomalie est tellement choquante qu'elle force à s'y arrêter. Voici ce que rapporte an-Nadîm :

« Choubâth (février). Ils jeûnent depuis le 9 de ce mois pendant sept jours. Ce jeûne est en l'honneur du Soleil, le dieu très grand, dieu du Bien, et ils ne mangent rien de gras pendant ce temps, ni ne boivent de vin. Durant ce mois, ils n'adressent de prières qu'à Chamâl, aux Génies et aux Démons[7]. »

Il est difficile d'admettre qu'un rite aussi important que le jeûne annuel, s'accomplisse en l'honneur d'un dieu sans être accompagné de prières en l'honneur de ce même dieu. Dès lors, il est permis de se demander si les deux divinités

1. Les sept planètes qui jouent un si grand rôle dans ces cultes comprenaient le Soleil et la Lune.

2. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 24. Ce dieu lunaire Sin, que les découvertes assyriologiques ont mis en valeur, ne laissait pas que d'inquiéter les savants : « Je puis à peine douter, écrivait Movers à Chwolsohn (*op. cit.*, t. II, p. 821), que *Sin* soit une corruption de σελήνη par iotacisme et chute du λ. » Le dieu Sin fut nié par les premiers assyriologues.

4. Chwolsohn, *op. cit.*, t. I, p. 748.

5. Idem, *ibid.*, t. II, p. 23 et s.

6. Cf. *An-Nadim*, dans Chwolsohn, t. II, p. 30 et 35-36. Confirmé par Maimonide, *ibidem*, p. 452.

7. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 35-36.

Soleil et Chamâl ne seraient pas identiques, au moins partiellement[1].

Les fêtes en l'honneur de Chamâl reviennent souvent et correspondent bien à l'importance du culte solaire chez les Harraniens. D'autre part, Chamâl est constamment uni aux sept planètes.

Le 3 Éloul (septembre), a lieu une fête en l'honneur de Chamâl. On tue huit agneaux mâles, dont sept pour les sept planètes et un pour le dieu Chamâl. Le 26 du même mois, les Harraniens vont à la montagne, en l'honneur du Soleil, de Saturne et de Vénus. Là encore ils sacrifient huit agneaux mâles. Toujours dans la liste de fêtes en question, nous trouvons accolée au dieu Chamâl et au dieu Soleil la même épithète caractéristique : « le plus grand dieu[2]. »

D'autre part, Chamâl étant distinct des sept planètes ne saurait être identique au Soleil. Mais il peut représenter le Soleil — Chamâl signifie le Nord — dans sa course nocturne. Durant le jour, le Soleil se montrait à l'Est, au Sud, à l'Ouest, il était naturel de supposer qu'il parcourait la région Nord durant la nuit. Ce n'est point là une hypothèse imaginée pour les besoins de la cause, c'est la conséquence d'un rite oriental très important : la direction dans laquelle

1. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 218 et s., n'a pas élucidé ce point. Il s'attache par contre à montrer que Chamâl est une divinité spécialement mésopotamienne, reste du temps patriarcal, antérieure au culte des planètes. Cette hypothèse, toute gratuite, a été inspirée par le désir d'utiliser le renseignement biblique sur Abraham, originaire de Ḥarrân. Chwolsohn se garde cependant de prononcer le nom d'Abraham, car il faudrait alors en faire un adorateur de Chamâl. Cf. *ibid.*, p. 820 (lettre de Movers). M. de Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, Leyde, 1885, dans *Mémoires du Congrès des Orientalistes*, p. 333, se demande si une des appellations de la lune, شمايل, ne cacherait pas Chamâl, et il fait valoir à ce propos que la grande fête de cette divinité coïncide avec le jour de la nativité du dieu Lunus. Mais ce jour-là n'est qu'une des nombreuses fêtes du dieu Chamâl et le rapprochement n'est pas suffisant pour permettre d'identifier شمايل avec شمال.

2. *Ibid.*, p. 31 : للشمال وهو الربّ الاعظم, cf. p. 29; et p. 36 : للشمس وهى الربّ المعظم.

il faut se placer pour la prière, ce que les Musulmans appellent la *Qiblah.*

Divers auteurs disent que la Qiblah des Harraniens était le Nord [1], d'autres, par contre, que c'était le Sud [2]. Il n'y a point là de contradiction à proprement parler, car, comme Chwolsohn le remarque, les Harraniens devaient se tourner vers des points différents suivant l'heure de la prière [3] : les adorateurs du Soleil ont forcément une Qiblah variable, s'ils prient plusieurs fois par jour [4]. Or, les Sabéens faisaient trois prières par jour. Ils devaient le matin se tourner vers le Nord ou le Nord-Est, parce que leur prière matinale *devait être finie au moment de l'apparition du Soleil.* La prière de midi devait être dite la face tournée vers le Sud; celle du soir la face vers le Sud-Ouest, car elle devait finir à la disparition du Soleil. On trouve dans un écrit hermétique apocryphe des recommandations dictées par la même idée : « Tiens-toi, mon fils, dans un lieu découvert. Prie au coucher du Soleil en regardant vers le Sud, et, au lever du Soleil, tourné vers le Nord-Est [5]. »

Dans la grande fête du 3 Éloul (septembre) en l'honneur de Chamâl, dont nous avons déjà parlé, une partie des cérémonies devait se faire avant le lever du Soleil. Le passage est important : « Le 3 de ce mois, les Harraniens font bouillir de l'eau qui doit leur servir à des ablutions mystérieuses en l'honneur de Chamâl, le chef des Génies, le plus grand des dieux. Ils jettent dans cette eau, des branches de tamarisque, de la cire, des pommes de pin, des olives, des cannes à sucre et des *chithareg*, et font bouillir le tout. Ils font cela *avant le lever du Soleil* et se versent cette eau sur le corps à la manière des magiciens [6]. »

1. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 4-5, 59 et 496.
2. *Ibid.*, p. 59.
3. *Ibid.*, p. 60.
4. Le faux prophète Behâferîd ibn Mâh Ferîdoûn avait prescrit sept services divins par jour, pendant lesquels on devait rester agenouillé et tourné vers le Soleil, cf. Schreiner, *ZDMG.*, 1898, p. 471.
5. Chwolsohn, *op. cit.*, p. 60.
6. *Ibid.*, p. 29. Cf. Baudissin, *Studien zur Semitischen Religionsgeschichte*, t. II, 217.

Cette conception de Chamâl comme représentant le Soleil dans sa course nocturne peut avoir été entraînée par le sens même de l'épithète; nous ne croyons pas qu'elle soit primitive.

Les fouilles de Sindjerli ont fait connaître le pays de Chamâl. Or, la plupart des divinités sémitiques se sont répandues au dehors, non sous leur nom spécifique, mais sous la forme « Ba'al de tel lieu ». C'est ainsi que le dieu d'un riche pays minier, la Sophène, s'est répandu dans toute la Syrie sous le nom de Ba'al-Ṣiphon, puis simplement Ṣiphon ou Typhon. De même, le dieu lunaire, dont le principal centre était Ḥarrân, fut adopté par les gens du Chamâl sous le nom de Ba'al-Ḥarrân[1]. Il est fort possible qu'inversement, à une époque indéterminée, un dieu du pays de Chamâl se soit implanté à Ḥarrân sous le vocable de Ba'al-Chamâl, abrégé plus tard en Chamâl. Nous avons vu que ce devait être un dieu solaire[2].

Dès lors, il est très frappant de trouver chez les Noṣairîs une secte appelée Chamsiyyah, de *chams*, soleil, — portant aussi le nom de Chamâliyyah. L'équivalence des deux termes Chamsî et Chamâlî semble reposer sur la réalité.

La survivance de cette appellation paraîtra moins surprenante si l'on veut considérer l'extraordinaire diffusion du dieu Chamâl qui, de chef des Génies à Ḥarrân, est devenu sous le nom de Samaël le chef des satans et du monde des ténèbres, par suite l'ange de la mort, dans la religion juive[3].

1. Cf. Clermont-Ganneau, *Études d'Archéol. orient.*, t. II, p. 213 et s.

2. Ce dieu solaire affecte un caractère infernal. Sur la confusion des sept dieux de l'abîme et des sept dieux planétaires, cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur le sacrifice*, dans *Année sociologique*, 1899, p. 125. Le Soleil considéré comme un « satan », cf. Goldziher, *Abhandl. z. Arab. Philologie*, 1re part., p. 113 et s.

3. Le rapprochement de Chamâl et de Samaël a été établi par Chwolsohn, *op. cit.*, t. I, p. 297. Ni M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, ni M. Israël Lévi, — qui, dans le compte rendu de ce dernier ouvrage, *Revue des Études juives*, 1897, p. 156 et s., a dégagé les idées rabbiniques sur Samaël, — ne signalent l'opinion de Chwolsohn, dont le mérite est de nous débarrasser d'étymologies absolument inacceptables. Il est intéressant de noter, d'après M. Israël Lévi, que les plus anciennes

Si nos conclusions sont justes, elles doivent nous permettre d'expliquer certaines pratiques mystérieuses des Nosairîs. Tout d'abord, nous remarquerons que la ville de Ḥarrân est mentionnée dans le *Kitâb al-madjmoû'* avec une légende tronquée qui n'a plus aujourd'hui qu'un sens allégorique. Il y est question d'un chef — al-Khoṣaibî, d'après le commentaire — et de ses cinquante et un disciples[1], dont dix-sept venaient de l''Iraq, dix-sept de Syrie et dix-sept étaient étrangers. Ils sont présentés comme formant un conseil de sages à Ḥarrân. Ils jouissent d'honneurs tout à fait exceptionnels, puisque, nous dit Soleïmân, quiconque se réfugie en eux et sacrifie à leur *ism*, à leur nom, ils l'accueilleront, le purifieront et le recevront au milieu d'eux. Quant à celui qui les reniera, ils s'en vengeront et jetteront son esprit dans une transformation avilissante. Le sens de ce passage est complètement oublié aujourd'hui. On interprète Ḥarrân comme une étoile dans laquelle demeure un chef avec cinquante et un acolytes chargés de recevoir les justes qui habiteront au ciel, c'est-à-dire dans les étoiles[2].

Nous avons vu que les trois personnes divines sont identifiées : 'Alî avec le Ciel, Moḥammed avec le Soleil, Salmân avec la Lune. Les Chamâlis poussent très loin leur vénération pour Moḥammed et profitent de la doctrine de l'unité de Dieu pour confondre 'Alî et Moḥammed, comme nous verrons les partisans du culte lunaire confondre 'Alî avec Salmân. Les Chamâlîs interprètent dans le sens de leur croyance la définition que donne de Moḥammed la sourate cinq du *Kitâb al-Madjmoû'*. Moḥammed est le Nom, le

sources rabbiniques considèrent Samaël comme prince des anges et orné de douze ailes. Il se révolta contre Dieu et fut précipité du ciel. Cf. Franck, *La Kabbale*, p. 169-170.

1. Ce nombre de 51 est celui des prières qu''Alî faisait chaque jour d'après la légende. C'est aussi le nombre des Nâṭiqs, envoyés et Imâms de la race d''Alî. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 115 et 125. On trouve, Bibl. Nat., ms. ar. 5188, p. 116, et f° 85, la liste d'un de ces groupes de dix-sept personnages.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 29-30.

siège[1] d'ʿAlî, il renferme ses attributs. Il est réuni à lui sans être complètement uni; uni avec lui par la lumière, séparé de lui par la manifestation de l'apparition. Or, les Chamâlîs entendent ce chapitre « en ce sens que Moḥammed est uni à ʿAlî pendant la nuit et qu'il est séparé de lui pendant le jour, et ils pensent que Moḥammed est le Soleil[2] ». N'y a-t-il pas là un souvenir du culte de Chamâl? — On peut en saisir un autre. Une branche des Chamâlîs adore non plus le Soleil, mais l'Aurore ou le Crépuscule : c'est la rougeur de l'Aurore qui crée le Soleil et les astres; c'est la rougeur du Crépuscule qui les reçoit et les absorbe[3]. Ils s'appuient sur un passage de la sourate 1 : « O toi, d'où les luminaires rayonnent et où ils se couchent, venant de toi et retournant à toi. » Ils prient la face tournée vers le Soleil quand il se lève et quand il se couche[4]. — Nous citerons enfin l'opinion des Noṣairîs eux-mêmes. Le Ḥaidarî à qui nous demandions ce que signifiait ce terme de Chamâlî nous répondit : « Les Chamâlîs sont ainsi nommés parce qu'ils adorent le Soleil levant. »

On ne peut rien conclure du fait que la première prière, chez les Noṣairîs, a lieu avant le lever du Soleil, car c'est aussi une coutume musulmane. Mais cette prière qui s'adresse à Moḥsin porte le nom de « mystère de l'obscurité », peut-être l'équivalent du « mystère de Chamâl » que nous

1. L'expression « le siège de Dieu » a été exploitée par les anthropomorphistes, en se basant sur *Qoran*, sour. VII, 52 : « Alors Il s'assit sur le Trône. » Cf. Schreiner, *ZDMG.*, 1898, p. 507.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 19 : الخاصّة تعرف من هذا الفصل انّ محمّدا متّصل بعلىّ ليلا ومنفصل عنه نهارا ويعنون أنّ الشمس هى محمّد.

Les termes de متّصل et منفصل sont expliqués par St. Guyard, *Fragments*, p. 175.

3. La légende alide, qui identifie la rougeur crépusculaire au sang de Ḥosain, a été comparée par M. Goldziher, *Muham. Studien*, t. II, p. 331, à la même légende rapportée par les anciens au sujet d'Adonis.

4. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 9-10.

avons vu se pratiquer avant le lever du Soleil[1]. Les Chamâlîs ont encore une cérémonie qui rappelle de façon frappante celle que les Harraniens pratiquaient mystérieusement le 3 Éloul (septembre) avant le lever du Soleil[2]. En voici le détail d'après le Kitâb al-bâkoûrah de Soleîmân :

Au point du jour, on se réunit dans la maison du *ṣâḥib al-'îd*. L'Imâm vient et s'assied. On étend devant lui un linge blanc sur lequel on place des baies de Maḥlab (***Prunus Mahalab***), du camphre, des chandelles, des feuilles de myrte ou d'olivier. On apporte un récipient rempli de vin ou d'une boisson où l'on a fait macérer des raisins ou des figues sèches[3]. Deux *Naqîb* s'asseyent l'un à la droite, l'autre à la gauche de l'Imâm[4]. Le ṣâḥib al-'îd désigne un autre naqîb pour le service, puis, s'avançant, il embrasse la main de l'Imâm et la main de chaque Naqîb. Le Naqîb officiant se lève, et, les mains sur la poitrine, il dit : « Que Dieu vous donne une bonne soirée et vous réveille au matin dans la joie et le bonheur. Désirez-vous que j'officie pour vous en cette fête bénie, moment béni, grâce à la générosité du maître des bonnes œuvres, un tel? Que Dieu le bénisse! » Les assistants répondent : Oui. Le Naqîb baise la terre par respect pour les assistants, prend dans ses mains des feuilles de myrte et les leur attribue, tandis qu'il récite la prière intitulée : *saṭr ar-raiḥân*[5].

Les assistants récitent aussi cette prière en prenant les

1. *Al-bâkoûrah*, p. 12, 19, etc. : ومحسن سرّ الخفى. Cf. Chwolsohn, t. II, p. 24 : سرّ الشمال.
2. Cf. plus haut, p. 85.
3. F. Dupont, *Journ. asiat.*, 1re sér., t. V, p. 133-134 : « Ne pouvant célébrer leurs fêtes sans vin, ils emploient, lorsqu'ils en manquent, une décoction de raisins secs, à laquelle on donne du moins la couleur du vin, si on ne peut lui en donner tout à fait le goût. »
4. Le Naqîb à la gauche de l'Imâm s'appelle le Nadjîb.
5. Voici cette prière : « Dieu a dit : Ce qu'il y a parmi les Moqarrab, c'est une âme, un myrte et le Paradis (*Qoran*, LVI, 87-88). O mon Dieu, prie sur les noms des personnages du myrte qui sont : Ṣa'ṣa'h ibn Ṣaouḥân, Ziad ibn Ṣaouḥân l'esclave, 'Ammâr ibn Yâsir, compagnon d'al-Faḍl, al-Mâthar, Moḥammed ibn Abî Bakr, Moḥammed ibn Abî Ḥodaiqah. Que les prières de Dieu soient sur eux tous! »

s de myrte, les frottant dans la main et en respirant r. Après cela, l'officiant avise une écuelle remplie y jette des baies de Maḥlab, du camphre, et lit le às du parfum[1]. Puis il verse sur la main de l'Imâm un e cette eau parfumée et passe l'écuelle au Nadjîb pour er un peu d'eau sur la main de chacun. Le Naqîb fait le et lit la prière appelée *saṭr du parfum :* « Dieu a dit : -ce que ceux qui nient n'ont pas vu que les cieux et la terre ient unis, puis que nous les avons séparés et que nous ons fait de l'eau toute chose vivante. Est-ce qu'ils ne le oient pas[2]? Gloire à celui qui a ressuscité le mort dans la rre du froid par la puissance de notre maître le Très-Haut, Très-Grand. Dieu est le plus grand, Dieu est le plus rand ! »

Les assistants récitent cette formule en se lavant la figure. Puis l'officiant prend une cassolette avec de l'encens et, se tenant debout, lit le Qoddâs de l'encens. Il encense l'Imâm et les deux Chaikhs assis à ses côtés. Le Nadjîb encense ensuite chaque personne en disant le *saṭr* de l'encens que répète celui qui est encensé.

L'officiant prend une coupe de vin et, debout, lit le Qoddâs de l'appel. Il présente ensuite la coupe à l'Imâm, en remplit deux autres qu'il offre aux personnages de droite et de gauche, et chacun dit : « J'atteste que mon maître et ton maître est l'Émir des Abeilles, 'Alî ibn Abî Ṭâlib, immuable, impérissable, qui ne passe pas d'un état à l'autre[3]. J'atteste

1. Pratique orientale fort répandue. Cf. la fête des Harraniens, au premier Ayar (mai), où ils sacrifient en l'honneur de Chamâl et sentent des roses. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 25. Baudissin, *Studien zur Sem. Relig.*, t. II, p. 192 et s., traitant des arbres sacrés chez les Phéniciens et les Syriens, rapporte au culte des arbres les pratiques de cet ordre. M. Ch. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. Orient.*, I, p. 28, tient le fameux passage *Ézéchiel*, VIII, 16 : « et ils approchent la zemorah de leur nez, » pour une allusion aux mystères d'Adonis.

2. *Qoran*, XXI, 31. Le reste ne se trouve pas dans le Qoran, mais pourrait s'en inspirer. Cf. *Qoran*, III, 43 : وأحيي الموتى باذن الله. Le Qoran vise Jésus, mais nous ne savons pas le sens que les Noṣairîs attachent à leur paraphrase.

3. Allusion à la métempsycose.

que son Voile est le seigneur Moḥammed et sa Porte le seigneur Salmân, et qu'il n'y a pas de séparation entre le Ma'nâ, l'Ism et la Porte. » A quoi l'officiant ajoute : « Prends, ô mon frère, cette coupe dans ta droite et implore ton maître 'Alî ibn Abî Ṭâlib, qui te guide et t'aide. » L'autre répond par la même formule, et ils se baisent les mains. L'officiant, les mains sur la poitrine, se lève et dit : « Que Dieu vous donne une bonne soirée, ô mes frères, et une bonne matinée, ô peuple de la foi! Pardonnez-nous nos erreurs et nos négligences, parce que l'homme n'est appelé ainsi qu'à cause de l'erreur dans laquelle il tombe. La perfection n'appartient qu'à notre maître 'Alî le glorieux et l'omniscient. » L'officiant baise le sol et s'assied[1].

L'Imâm se lève alors et officie. Il dit : « On rapporte cette parole de notre maître Dja'far aṣ-Ṣâdiq : Aux heures de la prière, il n'est pas permis de prendre ni de donner, de vendre ni d'acheter, de bavarder ni de chuchoter, de sortir ou de remuer, ni de converser sur le myrte[2]. Il faut se taire, écouter et dire *Amen*. Sachez, ô mes frères, que celui qui porte un turban noir sur la tête, ou un dé à son doigt, ou dans sa veste un couteau à deux tranchants, ne fera pas une prière valable, car le plus grand péché est de pécher sur le myrte. Qu'est-ce qui convient au messager, sinon l'attention vigilante? » Puis il baise le sol et dit : « Cet hommage est pour Dieu et pour vous, ô mes frères[3]. » Les assistants lui répondent par le même salut. Les prières et les libations continuent avec une désespérante monotonie.

Il ne faut pas, sur des ressemblances un peu superficielles, voir dans ces pratiques une influence chrétienne. L'eau aro-

1. *Al-bâkoûrah*, p. 36-42.

2. Le myrte est ici considéré comme le symbole religieux par excellence. En Phénicie, le myrte était consacré à Astarté. Cf. Baudissin, *Studien zur Sem. Relig.*, t. II, p. 199 et s., et Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 6e édit., 1894, p. 216 et s. Dans l'antiquité classique, le myrte est la plante des morts, et comme telle est l'objet chez les Pythagoriciens de certaines prescriptions. Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. I, p. 62.

3. *Al-bâkoûrah*, p. 42-43.

matisée, l'encens[1], le vin[2], étaient d'usage rituel chez les païens harraniens comme dans presque toutes les religions antiques[3]. D'autre part, nous ne trouvons pas chez les Noṣairîs l'emploi des deux espèces qui caractérise la messe chrétienne[4]. Il ne faut donc pas suivre certains écrits noṣairîs qui, dans un but d'apologie et pour montrer l'excellence de leur religion, cherchent à prouver son identité avec le christianisme.

Les ablutions à l'eau parfumée sont de rigueur aux fêtes du mois de Nisân, du 17 d'Adhâr et du 16 de Tichrîn premier, avec une variante qui rappelle le baptême. Avant de commencer les prières, on place devant l'Imâm un bassin plein d'eau, et l'on y jette des branches d'olivier, de myrte et de saule. Les prières finies, les assistants se découvrent, le Nadjîb se lève et les asperge. Puis il distribue les « rameaux » qui ont trempé dans l'eau, et les fidèles les placent dans leurs ruches comme fétiches[5]. L'emprunt chrétien n'est guère admissible. Le baptême est un emploi très particulier et tardif des lustrations rituelles communes à toutes les religions orientales. Les Noṣairîs conservent de vieux rites sans doute communs dans l'antiquité à toute la Syrie, puisque nous savons qu'au XIII[e] siècle, les femmes chrétiennes de Syrie et même certaines musulmanes, — contre lesquelles s'élève le pieux Ibn Taimiyyah, — avaient encore coutume, le jour du Jeudi saint, de se laver avec de l'eau dans laquelle elles avaient jeté des feuilles d'olivier[6].

En somme, aucune de ces pratiques n'est d'origine chré-

1. Dozy et de Goeje, *Nouveaux Documents*, p. 350 et s., avec les recettes de préparation de l'encens rituel. Mas'oûdî, *Prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard, t. IV, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 351 et n. 5, p. 353.

3. Ainsi, par exemple, dans les cérémonies du culte de Mithra où le vin est symbole du sang, Cumont, *Textes et Monum. fig.*, t. I, p. 197. D'après Strabon, XI, 26, les Nabatéens faisaient des libations et brûlaient de l'encens en l'honneur du Soleil.

4. Les Maronites eux-mêmes ont communié sous les deux espèces jusque vers la fin du XVI[e] siècle. Cf. *Rev. de l'Orient chrét.*, t. IV, p. 86.

5. *Al-bâkoûrah*, p. 54.

6. Schreiner, *ZDMG.*, 1899, p. 53.

tienne. Cela concorde avec ce que nous savons de la non-conversion de ce peuple au christianisme. Les pratiques d'origine musulmane sont peu nombreuses et ont naturellement été introduites avec les doctrines ismaélis. Telles sont, par exemple, les cinq prières de la journée et la licence, — dont on n'use guère, — d'épouser jusqu'à quatre femmes. Le plus souvent l'emprunt ne détermine pas une croyance ou un rite nouveaux; l'emprunt est adapté à la croyance ou au rite anciens, toujours il est détourné de son sens. Ainsi la sourate 14 du *Kitâb al-madjmoû'* enjoint d'accomplir le pèlerinage à la Mecque. Les Noṣairîs entendent cela symboliquement. Le temple et les diverses parties dont la vue est prescrite représentent chacun un des personnages religieux, Moḥammed, Salmân, etc. Faire le pèlerinage veut dire arriver à la connaissance de ces personnages[1]. Et, comme cette connaissance doit être obtenue par la vue, c'est une preuve, disent les Chamâlis, que les cinq personnes divines sont dans le Soleil. Les Kalâzîs ou Qamarîs appliquent le même raisonnement à la Lune[2].

L'interdiction de manger de certains animaux n'est pas, comme on pourrait le croire, un emprunt à la loi musulmane. Le recueil dit Catéchisme des Noṣairîs conte bien que le Ma'nâ, c'est-à-dire 'Alî, leur a défendu de manger du chameau, du lièvre et de l'anguille; qu'Ism, c'est-à-dire Moḥammed ne leur a pas permis le porc, le sang et en général la viande des bêtes mal tuées; que Bâb, c'est-à-dire Salmân al-Fârisî leur a interdit le *Sallour*[3] (poisson noir de l'Oronte et du lac d'Antioche). Mais cette façon de présenter les choses montre bien que ces interdictions sont antérieures à l'Islâm. Elles appartiennent au vieux fonds superstitieux dont les prescriptions ont été consacrées par divers codes

1. Bibl. Nat., Ms. ar. 5188, p. 120-121, et f° 82.
2. *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 31-32.
3. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 361. Cette partie n'existe pas dans le ms. ar. 5188 de la Bibl. Nat. On ne peut rien tirer des abstentions de certains mets chez les Chamâlis dont parle Soleïmân, *al-bâk.*, p. 57, car il ne relève que celles qui ne sont pas en vigueur chez les Kalâzîs.

religieux. Elles sont certainement antérieures au Qoran[1] et à la Bible. Si, dans le cas qui nous occupe, elles étaient dues à une influence musulmane, on y trouverait aussi l'interdiction du vin. Or, le vin, chez les Noṣairis, est d'usage rituel. Don du Soleil, émanation de la divinité, il en est le représentant. Son titre de *'abd an-noûr*, dans les cérémonies, est caractéristique[2].

L'interdiction du Sallour est toute locale, mais elle se rattache à l'interdiction de manger du poisson commune aux sacerdoces de Syrie[3]. Les autres interdictions se retrouvent dans toute la Syrie païenne. A Ḥarrân, les habitants ne mangeaient ni porc, ni chameau, ni chien, ni pigeon[4], et ils considéraient le sang comme impur[5]. Aujourd'hui encore, il n'est pas un Syrien, fût-il chrétien, qui consentirait à manger d'un animal non saigné. L'interdiction de se nourrir de la chair du chameau qu'on trouve chez les Noṣairis comme chez les Harraniens est une loi anté-islamique. D'après la tradition musulmane, cette interdiction, décrétée par Moïse, aurait été abrogée par Jésus[6].

1. Les Arabes, avant l'Islâm, distinguaient les aliments en purs et impurs. Cf. J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2e édit., p. 168 et s.

2. En cela, les Noṣairis conservent un rite très ancien. La conception du vin, symbole de la divinité solaire, se retrouve, — pour rester sur un terrain sémitique, — depuis Tarse jusqu'à Carthage. On l'exprime sur les monuments figurés en donnant la grappe comme attribut à la divinité. Cf. le Ba'al Tarse, Perrot et Chipiez, t. IV, fig. 355, et les stèles carthaginoises. On sait la vogue en Syrie du culte de Dionysos à l'époque gréco-romaine. L'expression *'abd an-noûr* est peut-être ancienne, et son sens serait : « présent de la lumière, du soleil. » Dans une bilingue phénicienne (*C. I. S.*, I, 116), 'ebed-chemech est traduit Ἡλιόδωρος.

3. Fr. Lenormant, *La Légende de Sémiramis*, p. 24 et n. 9, et Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 100 et s. Les Yézidis conservent aussi cette interdiction. Cf. Lidzbarski, *ZDMG.*, t. LI, p. 602 et s.

4. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 445.

5. *Idem.* Cette interdiction qu'on retrouve dans la Bible vient de ce qu'on considérait que le sang était la vie. Dans les sacrifices hébreux, le sang est ainsi entièrement attribué à la divinité. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 73, extr. de l'*Année sociologique*, 1899.

6. Cf. le Commentaire de Baiḍâwî, édit. Fleischer, p. 157 (*Qoran*, III, 44).

Un dernier argument permet d'établir que les interdictions en vigueur chez les Noṣairîs leur appartiennent en propre, c'est-à-dire ne sont pas un emprunt fait aux Musulmans. Cet emprunt, en effet, n'aurait pu se faire que par l'intermédiaire ismaélî. Or, ce fut une des caractéristiques du mouvement ismaélî d'entraîner, partout où il s'étendit, l'abolition des prescriptions légales de l'Islâm[1]. Nous sommes donc conduits à attribuer à la circoncision que pratiquent les Noṣairîs une origine anté-islamique[2].

Pour en finir avec les Chamâlîs et les rapprochements avec les cultes de Ḥarrân, il nous faut noter la croyance aux Génies dans les attributions dévolues aux cinq Incomparables. Al-Miqdâd préside à la foudre, aux éclairs et aux tremblements de terre; Aboû adh-Dharr règle le mouvement des astres; 'Abdallâh ibn Rawâḥah dirige les vents et arrête les esprits humains; 'Othmân est chargé des estomacs, de la chaleur des corps et des maladies humaines; al-Qanbar introduit les esprits dans les corps. Mais ces personnages sont respectivement identifiés aux anges Mîkâîl, Asrâfîl, 'Azrâîl, Dardayaîl, Salsiyâîl, qui, eux-mêmes, se confondent avec les planètes Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure[3]. Nous retrouvons là les croyances des Harraniens qui pensaient que chaque planète était la demeure d'une divinité la régissant et présidant à certaines fonctions[4]. Les noms de ces divinités sont formés sur le même modèle que ceux en usage chez les Noṣairîs : Ichbîl, Roufaël, Roubäël, Bëtäël, Harkîl. La divinité préposée à la Lune est

1. De Sacy, *Exposé*, t. I, p. CXXXV; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn*, 2ᵉ édit., p. 174.

2. Les Phéniciens pratiquaient la circoncision. En Arabie même, cette coutume est antérieure à Moḥammed, J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 174 et s. Cf. W. Nowack, *Lehrbuch der Hebraïschen Archæologie*, t. I, p. 167 et s.

3. *Al-madjmoû'*, sourate 11 : واكبر اللائكة الخمسة الايتام; *al-bâkoûrah*, p. 20 et 85-86. Sur ces anges, dans les croyances musulmanes, cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 162-3.

4. Chwolsohn, *op. cit.*, t. II, p. 406, 610, 703, etc.

Salbaël; celle préposée au Soleil est malheureusement inconnue[1].

A côté du culte des sept astres brillants[2], les étoiles sont considérées comme le séjour des justes. « Que Dieu nous réunisse, disent les fidèles, nous et vous, dans le Paradis, parmi les étoiles du ciel[3]. » Un des titres divins d'ʿAlî est celui d'émir des abeilles, c'est-à-dire des étoiles[4].

Les Kalâzîs ou Qamarîs (Qamar = lune) nous sont surtout connus par leurs controverses avec les Chamâlîs. Tandis que ceux-ci interprètent le *Kitâb al-madjmoûʿ* dans le sens de leur vénération pour le Soleil, les Kalâzîs y cherchent la preuve que la divinité suprême, — devenue le dieu unique, — est la Lune. Avec eux, l'être manifeste, l'apparence brillante que les sourates du *Kitâb al-madjmoûʿ* attribuent à la divinité ne désignent plus le Soleil, mais la Lune. Elle leur fournit une explication ingénieuse d'ʿAlî, cette divinité voilée. ʿAlî, après s'être manifesté sur terre, a élu domicile dans la Lune. ʿAlî est la partie obscure de la Lune, voilée à nos yeux, mais qui apparaît brillant de l'éclat du saphir, le jour où, ayant dépouillé leur enveloppe humaine, les Kalâzîs sont, grâce à leur foi, admis parmi les étoiles[5].

Il faut reconnaître que les livres religieux actuels des Noṣairîs ne s'accommodent guère d'un culte lunaire. Les Chamâlîs relèvent un passage où ʿAlî est appelé « créateur de la pleine lune ». — « Vous adorez donc, disent-ils aux Kalâzîs, une *chose créée.* » — « Certes, répondent ces derniers, ʿAlî a créé la Lune, mais c'est pour l'habiter. Il en est la partie obscure, c'est donc sur ʿAlî que se reporte notre adoration[6]. »

L'expression « l'apparition d'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib du milieu

1. Dozy et de Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la Religion des Harraniens*, p. 296.
2. *Al-madjmoûʿ*, sourate 3.
3. *Idem*, sourate 7. Cf. *al-bâkoûrah*, p. 9.
4. Sur cette épithète, cf. plus haut, p. 59 n. 2 et p. 72 n. 1.
5. *Al-bâkoûrah*, p. 9-10.
6. *Ibidem*, p. 21.

du Soleil » leur est encore opposée par les Chamâlîs. Ils l'expliquent en disant que la Lune sort bien du Soleil au moment où celui-ci se couche[1]. Ils ont remarqué qu'à certains jours, la Lune monte au-dessus de l'horizon aux environs du coucher du Soleil et s'éclaire dès que celui-ci disparaît. A leur tour, ils reprochent aux Chamâlîs de dire : « Je crois en la divinité de Moḥammed, » et dans ce passage, ils substituent 'Alî à Moḥammed[2].

Nous ne possédons comme œuvres originales des Kalâzîs que des poésies, toutes en l'honneur de la Lune[3]. Le vin, qui, pour les Chamâlîs, est l'emblème de la divinité, le don du Soleil, représente pour eux la Lune et reste toujours le *'abd an-noûr*. Le Chaikh Moḥammed ibn Kalâzî s'écrie, s'adressant à la Lune : « Ce vin doux et pur m'enivre ; c'est la salive qui coule de ton beau visage éclatant et de ta bouche[4]. » Dans ce langage figuré, « boire un vin pur », c'est arriver à la connaissance intime de la Lune[5].

Nous voyons clairement maintenant que les Noṣairîs conservent sous les noms empruntés d''Alî, Moḥammed et Salmân, la triade syro-phénicienne : Ciel, Soleil et Lune[6], que nous connaissons à Palmyre sous les noms de Ba'alsamin, dieu suprême ; de Malakbel, dieu solaire, et d'Aglibol, dieu lunaire[7]. 'Alî est le Ciel, mais pour les uns il habite le Soleil, pour d'autres la Lune. Quelques

1. *Al-madjmoû'*, sourates 11 et 12. Cf. plus haut, p. 78 et n. 5. C'est le contre-pied de cette représentation si fréquente sur les monuments antiques : Séléné disparaissant quand monte Hélios.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 22 ; cf. plus haut, p. 79.

3. Ces poésies ont été publiées et traduites par M. Clément Huart, dans *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIV, 1878, p. 190-261.

4. *Ibidem*, p. 211-212. De même, p. 254 : « Dès qu'elle s'est montrée, les ténèbres ont reculé, et on l'a vue verser le vin à pleins verres. »

5. *Ibidem*, p. 201-503.

6. Les Yézidîs, qui possèdent encore des survivances des cultes syro-babyloniens, ont aussi personnifié le Soleil et la Lune : celle-ci sous le nom de Chaikh Sin, celui-là sous le nom de Chaikh Chams ad-dîn. Cf. J.-B. Chabot, *Journ. asiat.*, 1896, t. I, p. 125, et M. Lidzbarski, *ZDMG.*, t. LI, p. 592 et s.

7. De Vogüé, *Syrie centrale, Inscript. sémit.*, p. 63-64 et 77.

docteurs·kalâzîs vont jusqu'à prétendre que la Lune est le Ma'nâ, la divinité même. Ils identifient Salmân avec le Ciel[1].

Le culte lunaire des Kalâzîs paraît conserver quelques traces d'une déesse lunaire qui ne pourrait être que la grande déesse syrienne[2]. Cette secte prétend qu'al-Khoṣaibî, un des chefs les plus écoutés de la religion noṣairi, enseignait que Salmân al-Fârisî, c'est-à-dire la Lune, s'était incarné dans un grand nombre de femmes, les mères des prophètes, la reine de Saba, et même — honneur inattendu — la femme de Putiphar[3]. Il est fort probable qu'al-Khoṣaibî n'a jamais enseigné pareilles choses : les Noṣairîs ont abrité de son nom leurs vieilles croyances. Le fait est d'autant plus remarquable qu'en arabe, la Lune, *al-Qamar*, est du genre masculin. Notons encore comme pouvant rappeler cette origine, qu'à la lecture de la huitième sourate du *Kitâb al-madjmoû'*, la sourate dite *Ichârah*, les Kalâzîs placent les mains sur les seins, pour simuler, disent-ils, le croissant lunaire. Ce geste rappelle de façon frappante le geste rituel des Aphrodites orientales nues[4].

Quant au nom même de Kalâzî, Salisbury a supposé avec quelque vraisemblance qu'il dérive du Chaikh Moḥammed ibn Kalâzi[5].

Les Ghaibîs, adorateurs de l'Air, forment la quatrième

1. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 31 :
فخاصّة الكلازيّة يعتقدون بانّ القمر هو المعنى وامّا الشماليّة فيعتقدون بانّه سلمان الفارسى وخاصّة الشماليّة تعتقد بانّ السماء هى المعنى علىّ بن ابى طالب وامّا الكلازيّة فيعتقدون بانّها الباب سلمان الفارسى.

2. Lucien, *De Dea Syria*, 4 : Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι.

3. *Al-bâkoûrah*, p. 17.

4. Une variante importante pour la signification de ce geste, symbole de fécondité. se trouve sur le bas-relief d'Ascalon, aujourd'hui au Louvre. Cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, t. III, p. 441.

5. Salisbury, *Journal of the American Oriental Society*, t. VIII, p. 237. En tout cas, on ne peut admettre que ce nom soit dérivé de la ville de Killiz (كلز ou قلز, non كليز), comme le proposait le rédacteur du *Journal asiatique*, 1re sér., t. IX, p. 310, n. 1.

secte noṣairî que nous étudierons. Ils croient que Dieu s'est manifesté, puis est devenu invisible. Les temps actuels sont ceux de l'absence, *al-Ghaibah,* — d'où leur nom. Dieu est partout, sans qu'on le voie; c'est l'Air, pensent-ils. Dans le passage : « O 'Alî ibn Abî Ṭâlib... tu es Lui, » ils lisent avec une légère variante : « Tu es l'Air[1]. » Ils s'inspirent de la doctrine ismaéli. Celle-ci admet en effet, sous le nom d'al-Ghaibah, une période où Dieu se dérobe aux yeux des hommes, succédant à une période de manifestation[2].

La secte des Ghaibîs a été signalée pour la première fois par Félix Dupont[3] (1824). Guys[4], en 1825, ne fit que répéter les indications de Dupont, puis personne n'en fait plus mention jusqu'à Vital-Cuinet[5] qui donne la forme barbare : Chaybiés. Soleïmân[6] ne les connaît que sous le nom d'adorateurs de l'air.

Il semble s'être glissé une allusion à cette secte dans un passage du *Kitâb madjmoû' al-a'yâd :* « La conséquence du meurtre, de la prise de Ḥosain et de l'envoi de sa tête à Yazîd, fils de Mou'âwiyah, fut que notre maître Ḥosain révéla la Ghaibah. » Mais à ce dernier mot un copiste a substitué « la secte des Ghaibîs[7] ».

1. Sourate 1, au lieu de انت هو, ils lisent : انت الهوا. Soleïmân, *al-bâkoûrah,* p. 10, les appelle : عابدو الهوا. Pour les Ṣoûfîs, l'absence absolue الغيب المطلق est l'Essence de Dieu, c'est ce qu'ils appellent aussi غيب الهوية (Sprenger, *Abdu-r-Razzâq's Diction.*, p. 167, et Djordjânî, éd. Flügel, p. 169), et l'on peut se demander, — on sait que les Ṣoûfîs ont beaucoup emprunté aux Ismaélîs, — si cette dernière expression, étant donné la facilité avec laquelle sont saisies les analogies de mots, n'est pas l'origine du nom de la secte des Ghaibîs; quant à la croyance, nous ne pouvons la rattacher qu'aux spéculations mazdéennes, cf. Fr. Cumont, *Textes et Monum. fig.*, I, p. 228 et n. 10.
2. Stan. Guyard, *Fragm. relat. à la doctrine des Ismaëlis*, p. 102-103.
3. Dupont, *Journ. asiat.*, 1re sér., t. V, p. 130 et 135.
4. Guys, *ibid.*, t. IX, p. 311.
5. Vital-Cuinet, *Turquie d'Asie*, t. II, p. 122-123.
6. *Loc. cit.*
7. Berlin, Biblioth. Royale, ms. arabe 4292, f° 35 r° : وما جرى من القتل والسبي وتسيير الراس الى يزيد بن معاوية واظهر مولانا الحسين الغيبة

Il faut, croyons-nous, attribuer aux partisans de cette secte les idées que réfute Yoûsouf ibn al-ʿAdjoûz al-Ḥalabî, surnommé an-Nachchâbî[1] : « Al-Khoṣaibi (que Dieu sanctifie son âme!) a dit au sujet de la forme : Certes, elle n'est pas tout le Créateur, mais le Créateur n'est pas sans elle. Il a affirmé, et il a nié. L'affirmation est une preuve de l'existence, et la réfutation a pour but d'écarter du Créateur l'union avec une forme. Par cette parole, il a montré que le Maʿnâ, l'Unique, l'Ancien, a été appelé *al-Ghaib* comme par les autres noms divins, et qu'il s'est affranchi lui-même de la forme humaine en ce qu'il a manifesté la science et la puissance divines. Tel est l'objet de mon adoration et ce que je prétends. Toi, au contraire, tu as nié la forme et tu as défini le Ghaib par ta parole : Certes, il règle l'augmentation et la diminution; mais sur quoi bases-tu ta croyance? Quant à moi, la forme que j'ai niée, tu as su comment je la nie, et pour le Ghaib, tu sais comment je l'ai dépouillé, tandis que toi tu as détruit les deux manières. »

Le texte primitif ou le texte ismaélî auquel ce passage est emprunté devait porter الغيبة ou الصورة الغيبيّة. Cf. Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 7°, f° 144 r° : الصورة الاتّرعيّة. Mais il n'y a pas de doute que dans le texte actuel on ait visé la secte des Ghaibîs.

1. Biblioth. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 143 r° :

وقال الخصيبيّ قدّس الله روحه عن الصورة انّها ليست كلّيّة البارئ ولا البارئ غيرها فاثبت ونفى فكان الاثبات دليلا على الوجود والنفى تنزيه البارئ عن (Ms. : ان) تحوية صورة فدلّ بهذا القول انّ المعنى الاحد القديم تسمّى بالغيب وسائر الاسماء الربّانيّة ونزّه نفسه عن الصورة البشريّة عند ما ظهر منه العلم والقدرة الالاهيّة فهذا معبودى وما فى يدى وانت فقد نفيت الصورة ودخل عليك الداخل من الغيب لقولك انّه يقع فيه الزيادة والنقصان فعلى ما ذا معتقدك فامّا انا الصورة الّتى نفيتها فعرفت كيف انفيها وامّا الغيب فعرفت كيف انزّهه وانت قد عدمت الجهتين

An-Nachchâbî réfute évidemment des Ghaibîs qui n'admettent pas que la divinité prenne corps, et pour qui le Ghaib est la divinité même. D'après lui, la parole d'al-Khoṣaibî prouve l'existence d'une *certaine forme*. Le Ghaib ne repousse pas toute idée de forme, ce n'est qu'une des multiples épithètes de la divinité. Cependant il sait ne pas identifier la divinité avec la forme, en quoi il applique la doctrine ismaélî du *Tanzîh*, qui consiste à dépouiller Dieu de tout attribut[1].

Et an-Nachchâbî continue[2] : « J'ai entendu beaucoup de monothéistes dire : La lumière de l'Essence divine c'est la *forme chauve*, et ils alléguaient sa parole (probablement la parole de Khoṣaibî) : Rien n'est plus auguste que l'Esprit saint, si ce n'est celui qui descend en lui. Or, celui qui descend en lui c'est celui qui s'en voile. Ils ont dit : Certes le Ma'nâ est le Voilé et l'Esprit saint la lumière de l'Essence divine, tandis que c'est la forme humaine. A cause de cette théorie, tu es entré dans cette secte de l'intérieur et je crains, ô Chaikh, que tu n'entraînes des disciples polythéistes par cette interprétation. »

Cette « secte de l'intérieur » est appelée aussi « la secte dont il reste des représentants dans la montagne[3] » ; il faut y reconnaître la secte des Ghaibîs. An-Nachchâbî prétend

1. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 173, où Mo'izz lidînillâh s'écrie : « Ce sont des sectateurs du Tachbîh et du Tamthîl qui détruisent la doctrine du Tanzîh et du Taḥṣîl : »

فاثبتوا التشبيه والتمثيل وعدّموا التنزيه والتحصيل

2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 143 v° :

وممّا سمعته من كثير من الموحّدة انّهم يقولون انّ نور الذات هو الصورة الانزعيّة واحتجّوا بقوله لا شىء اعظم من روح القدس الّا النازل فيه والنازل فيه هو المحتجب به فجعلوا بقولهم انّ المعنى المحتجب وروح القدس نور الذات وهى الصورة المرئيّة فمن أجل هذا الخبر دخلت على هذه الفرقة الداخلة واخاف انّك يا شيخ تخلّف وراءك تلاميذ مشركين بهذه العبارة

3. *Ibidem*, f° 142 r° : الفرقة الّتى بقت فى الجبل معاصرين لها.

contre eux que le Ma'nâ s'est voilé en descendant dans l'Esprit saint, qui est la forme humaine de Moḥammed. Pour lui, c'est la période du Ghaib, car le Ma'nâ est alors caché par le Voile Moḥammed[1]. Ainsi, l'Esprit saint est un corps. Pour les Ghaibîs au contraire, le Ghaib est l'état de disparition absolue de la divinité. Cet être invisible et sensible a été identifié avec l'Air. Le même docteur précise plus loin sa pensée au sujet de la réponse d'Aboû Cho'aib Moḥammed ibn Noṣair à Yaḥyâ ibn Mo'în as-Sâmirî, qui disait[2] : « Dieu est apparu aux hommes sous la forme humaine avec un corps et une âme par assimilation et union. — Certes, répondit Aboû Cho'aib, le corps est l'apparition du Mîm (Moḥammed) dans la forme humaine douée de parole, tandis que l'âme est la lumière de l'Essence d'où le Mîm est apparu. Le Ma'nâ est immuable dans son Essence, parce que l'âme du Mîm vient de la lumière de l'Essence et son corps d'une lumière créée par ordre de son maître. » Il faut se souvenir que, d'après la doctrine noṣairî, Moḥammed a été créé par le Ma'nâ de la lumière de son Essence. C'est une émanation qui n'atteint en rien l'intégralité du Ma'nâ.

La définition du Ghaib a donné lieu à de grandes disputes qui ne sont pas éteintes. Dja'far aṣ-Ṣâdiq, une des grandes autorités pour les Noṣairîs, a dit[3] : « Le peuple du mélange

1. Cf. plus haut, p. 62, la question du Voile.
2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 143 v° :
وانّى شرحت له ما انا معتقده من مسألة يحيي بن معين للسيّد ابى شعيب وقوله فيها انّ اللّه ظهر للبشر كالبشر بجسد وروح تمثيلًا (*Ms.* : تمتيلا) وتشكيلًا فاجاب انّ الجسد ظهور الميم بالصورة المرئيّة المحدثة والروح نور الذات الّذى ظهر منه الميم والمعنى قائم بذاته لانّ روح الميم من نور الذات وجسده من نور فطرة بأمر مولاه
3. Bibl. Nat., *ibid.*, f° 144 v° :
ظنّ اهل المزاج والكدر انّ المعنى ظاهر باسمه واهل الصفاء لا يرونه الّا ظاهرًا بذاته وقد قيل انّ مفاتيح الغيب ظهور المعنى بالصورة الانزعيّة وقد

et de la poussière pense que le Ma'nâ apparaît par son Ism (Moḥammed), tandis que le peuple de la Pureté ne le voit qu'apparaissant dans son Essence. D'autres ont dit que l'explication du Ghaib, c'est l'apparition du Ma'nâ sous la *forme chauve*. D'autres ont prétendu que c'était le *hâ* et le *wâw*, parce que le *hâ* vaut cinq, le *wâw*, six, ce qui fait onze depuis Ḥasan jusqu'au Mahdî. » La forme chauve, on peut le constater par les sourates du *Kitâb al-madjmoû'*, et nous l'avons déjà indiqué, c'est 'Alî, le lion aux tempes chauves. La dernière explication est une allusion aux douze Imâms chî'ites; mais les Noṣairîs ne sauraient mettre 'Alî sur le pied des autres Imâms, c'est pourquoi les onze Imâms qui le suivent sont considérés comme constituant la période du Ghaib.

Donc, pour les Ghaibîs, le Ghaib est Dieu même, qu'ils identifient avec l'Air, comme d'autres identifient 'Alî avec le Ciel. Pour les autres Noṣairîs, c'est sa révélation derrière un Voile (Moḥammed). Le Ghaib cesse pour ceux qui retournent à leur état stellaire primitif, pour le peuple de la Pureté qui perçoit Dieu dans son Essence.

قيل انّ مفاتيح الغيب الها والواو فالها بالجمل خمسة والواو ستّة فذلك احد عشر من الحسن الى المهدى

III

L'INITIATION

La connaissance de la religion dans chacune des sectes est exclusivement réservée aux hommes, et parmi les hommes, aux seuls initiés.

L'initiation était pratiquée chez les Ismaélîs. Indispensable pour faire des prosélytes à l'insu du pouvoir et des autorités religieuses, elle constituait par elle-même un attrait puissant. Le missionnaire, après s'être glissé dans l'intimité du sujet à gagner, cherchait à éveiller sa curiosité sur les points obscurs du Qoran. S'il y réussissait, il l'entraînait à discuter, l'embarrassait par des questions difficiles et le tenait en suspens, tout en laissant entendre qu'il possédait l'explication de ces choses. Avant de la lui livrer, il exigeait le secret sous la foi du serment, puis réclamait un gage, son petit bénéfice. Le doute avait fait son œuvre. Pour que le prosélyte abandonnât ses anciennes croyances, il suffisait de lui offrir une doctrine qui pût les remplacer. Par degrés successifs, au nombre de neuf, le missionnaire dévoilait les principes de la religion ismaélî[1]. Le but de cette initiation était donc d'obtenir la renonciation à l'ancienne doctrine et l'acceptation des principes nouveaux sous le secret le plus absolu[2].

Quand les Noṣairîs adoptèrent, sous la forme que nous avons dite, les principaux dogmes des Ismaélîs, ils ne négligèrent pas l'initiation. Elle prit même chez eux un caractère

1. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LXXIV-CLXIII, a donné, d'après Nowaïrî et Maqrîzî, le détail de cette initiation.

2. Sur l'importance de ce secret chez les Ismaélîs, cf. Günzburg, *Collections scient. de l'Institut des langues orient.*, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 9.

rituel très particulier que la propagande ismaéli ne suffit pas à expliquer.

Les Noṣairîs, anciennement, devaient célébrer des mystères, comme les Sabéens de Ḥarrân et toute l'antiquité païenne. La doctrine ismaéli leur apportait la matière nécessaire pour renouveler des pratiques sans doute fort déchues. Et en effet, si l'enseignement religieux forme toujours le fonds de l'initiation noṣairî, le côté cérémonial, très développé, prédomine absolument. Nous rencontrerons certains rites, comme l'emploi du vin ou le voilement de l'initié, qui sont des témoins certains d'usages antiques et n'ont aucun correspondant dans l'initiation ismaéli. Les Ismaélîs initiaient à une doctrine, les Noṣairîs initient à des mystères. Cette distinction est fondamentale. Elle marque l'entêtement du non-cultivé à s'attacher aux pratiques anciennes, desquelles la religion noṣairî tire son principal intérêt.

Les Noṣairîs ont réduit à trois les neuf degrés de l'initiation ismaéli; en revanche, ils les ont surchargés d'éléments rituels, absolument inconnus des Ismaélîs. Le détail de ces cérémonies varie quelque peu, suivant les sectes, et pour une même secte, suivant le lieu. Il ne faut point s'étonner si la version que nous donnons ne s'accorde pas toujours avec celle du *Kitâb al-bâkoûrah :* Soleîmân, l'auteur de cet ouvrage, était de secte Chamâlî, tandis que nos renseignements ont été pris chez les Ḥaidarîs. Pour permettre d'en juger, nous indiquerons en note les variantes du *Kitâb al-bâkoûrah*.

Parmi les conditions requises pour être initié, figurent en premier lieu celle d'être issu de père et de mère noṣairîs. Ainsi, à Tarsoûs et dans les environs, beaucoup de Noṣairîs ont épousé des indigènes : leurs enfants ne peuvent connaître la religion. Comme conséquence, les Noṣairîs s'interdisent de faire des prosélytes. Il n'en a point toujours été ainsi.

Un père ne peut initier son fils, ni un parent quelconque. L'initiation crée entre l'initiateur et l'initié une parenté spirituelle, identique à la parenté réelle. L'initié devient le

fils de l'initiateur au point de ne plus pouvoir épouser les filles de celui-ci, devenues ses sœurs.

Quand un père veut faire initier son fils, — le jeune homme doit avoir au moins quinze ans[1], — il s'adresse à un Noṣairi en qui il a confiance. Celui-ci s'informe de la valeur du sujet, de son intelligence, de son éducation. En présence d'un Chaikh, il reçoit le témoignage de deux ou trois témoins qui se portent garants que le jeune homme ne sera point traître et ne dévoilera pas la religion. Le Chaikh permet alors l'initiation, et l'initiateur prend pour l'initié le nom d'*al-'Amm as-sayyid*[2]. Ce même Chaikh terminera plus tard l'instruction du néophyte et l'assistera dans la dernière séance d'initiation. S'il venait à mourir avant l'initiation complète, tout serait à recommencer. Le néophyte doit la plus grande soumission à son sayyid ; seul le Chaikh, ayant titre d'Imâm, peut rompre l'engagement qui le lie[3]. « Quand une personne s'est attachée à une autre : si le sayyid et père spirituel part vers une ville éloignée et y fixe sa résidence, et si l'enfant ne peut l'y rejoindre, alors l'Imâm de la ville qu'habite l'enfant le confie à celui qu'il choisit dans la communauté. Il n'est pas permis à l'enfant de s'affranchir du sayyid, si ce n'est avec sa permission, car il en est de sa position à l'égard de son sayyid comme de celle de la femme à l'égard son époux : or, le divorce

1. D'après Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 2, l'initiation se ferait de 18 à 20 ans. Dupont, *Journ. asiat.*, 1[re] sér., t. V, p. 130 : « Les jeunes gens ne sont initiés dans les mystères de leur religion qu'après l'âge de quinze ans. »

2. العمّ السيّد.

3. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 8°, f° 160 r° :

ومتى شخص على شخص وانترح السيّد والوالد الى بلد بعيد واختار المقام فيه وكان الولد عاجزا عن المسير اليه فلامام (*Ms.* : فالامام) تلك المدينة ان ينقله الى من يختاره من الجماعة ولا يجوز للولد ان يتخلّى عن السيّد الّا باذنه فانّ منزلته من سيّده بمنزلة الزوجة من البعل والطلاق للرجال لا للنساء ولا يجوز لمؤمن ان يتعرّض على من هو متعلّق على بعض اخوانه

manière parfaite, je vous implore de demander à mon Chaikh et sayyid un tel, le pieux (il ne le nomme pas par son anagramme), de m'accueillir comme enfant et esclave, de me purifier de la souillure des polythéistes et des anthropomorphites, de me retirer des ténèbres de l'égarement et de me diriger dans le droit chemin. Que Dieu vous assiste et vous rende dignes de tout bien! Puis les assistants se lèvent et se tenant tous debout disent : O un tel, ce disciple nous a implorés de la façon la plus parfaite pour que nous te demandions d'être satisfait de lui et de l'agréer. Alors le Naqib ayant agréé par leur entremise, enlève ce que le néophyte porte sur la tête et le fait asseoir devant l'Imâm. Parmi les assistants, ceux qui veulent lui servir de témoins en cette occasion, se rassemblent autour de lui. L'Imâm dit au jeune homme : Sache (Dieu te protège!) qu'il ne parle pas par passion, c'est une révélation qui lui est faite par le Tout-Puissant (*Qoran*, LIII, 3-5). Le prophète a dit : Unissez-vous et engendrez, je m'enorgueillirai de vous. »

Les dernières paroles ne sont pas dans le Qoran ; elles

يقول أسئلكم يا جماعة بالوجه الّذى تسئلون اللّه به لانّه وجه الكمال ان تسئلوا شيخى وسيّدى فلانا الدين ولا يسميه بقلبه ان يقبلنى ولدًا ومملوكًا ويطهّرنى من نجس الشرك والمشبهيّة (*Ms.* : والشنبويّة) وينقذنى من ظلمة الضلال ويهدانى الى الصراط المستقيم وفّقكم اللّه وجعلكم اهلًا لكلّ خير ثمّ انّ الجماعة ينهضون قياما بأسرهم ويقولون له يا فلان هذا التلميذ سألنا بوجه الكمال على ان نسئلك حتّى ترضاه وتقبله فاذا قبل منهم يرفع النقيب ما على رأسه ويجلسه بين يدى الامام ويجتمعون حوله من شاء (*Ms.* : ما شا) من الخاصّة (*Ms.* : حوله) ليشهدوا له عليه فيقول له الامام اعلم وفّقك اللّه وما ينطق عن الهوى إنْ هو الّا وحىٌ يوحى، علّمه شديد القوى، قال النبىّ تناكحوا تناسلوا اباهى بكم

rappellent le « Fructifiez et multipliez-vous » de la *Genèse*. Ce discours de l'Imâm se poursuit, formé de citations du Qoran entremêlées de commentaires. C'est ainsi qu'il explique le « Unissez-vous ». Par là, dit-il, il ne faut pas comprendre l'union par le coït, mais l'union par l'initiation (mot à mot = l'audition *as-samâ'*). « Et sache que cette assemblée ne se réunit que pour conclure ton union[1]. »

L'auteur continue par la comparaison entre la naissance et l'initiation. La période d'instruction par le sayyid est comparée à l'enfantement. Mais il y a une confusion qui rend assez difficile l'exposé des idées à ce sujet : tantôt le jeune homme est considéré comme la femme du sayyid, tantôt il est le fœtus.

« Ensuite l'Imâm fixe le prix de l'initiation[2] et ceux qui en ont les moyens lui remboursent ce qu'il a dépensé, puis revenant au néophyte et si celui-ci obéit, l'Imâm acquiesce de la main droite et dit : Je t'unis par ordre de Dieu et par sa volonté suivant la noble parole de son envoyé, à maître un tel, parce que Dieu t'a mis en dépôt chez lui. Cela t'impose la plus grande confiance en l'ordre de Dieu... Et certes Dieu a établi pour toi une chose dont il n'y a pas à en douter, c'est la lumière de la connaissance et la vérité

1. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 158 v° :

ولم يرد نكاح الجماع وانما هو نكاح السماع واعلم ان هذه الجماعة انما اجتمعوا (*Ms.* : الا) بسبب عقد نكاحك

On lit, dans ms. ar. 5188 de la Bibl. Nat., p. 132 et f° 76 r° : « Celui qui possède la science est un mâle et celui qui la demande est une femelle : l'union conjugale signifie la communication de la science. »

يكون العالم ذكرا والمتعلم انثى والنكاح هو مطارحة العلم

2. *Ibidem*, f° 159 r° :

فيأمر بقيمة (*Ms.* : بقيمه) ويحصل له من الجماعة المترين ما اخرجه من النفقة فيعود اليه وان طاع فيلزم يده اليمين ويقول زوجتك بأمر الله ومشيئته متبع لسان رسوله الكريمة مولاى فلان الى ما استودعه الله لك

de la foi, et cette lumière n'a pas cessé de grandir et de se développer, et tu deviendras fort en te conformant à sa défense et à son ordre. »

Les paroles sacramentelles prononcées à cette occasion pour marquer la préparation, sont : « C'est la chute du sperme et l'élève de l'embryon[1]. » Ces paroles ne sont pas tirées du Qoran ; cependant elles s'en inspirent. D'après le Qoran, en effet, nous avons été créés par gradation (*Qoran*, LXXI, 13). D'abord sperme (*nouṭfah*), puis caillot de sang (*'alaqah*), masse de chair (*mouḍghah*), os et chair (*Qoran*, XXIII, 13 et 14). La première initiation (*ta'lîq*) a pour but d'amener le néophyte au degré *'alaqah*. L'Imâm ajoute en faisant allusion à l'élève de l'embryon[2] : « Sa mère l'a porté bon gré mal gré, et elle a accouché de même » (*Qoran*, XVI, 14).

« Puis lorsque à cette question[3] : Accueilles-tu cette union et t'en félicites-tu ? le néophyte a répondu : Oui, c'est qu'il accepte le pacte qu'on lui offre. Alors l'Imâm dit au néophyte : Que Dieu te bénisse, toi et ce que tu désires, et qu'il accomplisse pour toi la préparation de son acceptation. Et il lui lit : Certes, Dieu échange aux croyants leur

عنده وهى امانة مبلغة الى أمر اللّه يا اتها ابدا الى أهلها (*Sic.* Peut-être وانّ الله أثبت لك reste d'une citation tronquée de *Qoran*, XXIV, 27.) أمرًا لا شكّ فيه وهو نور المعرفة وحقيقة الايمان ولم يزل ذلك النور ينمو ويتربّى فى نفسه وتقوى حرمته وارادته

1. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 159 r° :
وحصل الاستعداد لقوله وهو وقوع النطفة وتربية الجنين

2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 159 r° :
لقوله تعالى حملته امه كرهًا ووضعته كرهًا

3. *Ibidem*, f° 159 v° :
أقبلت هذا النكاح ورضيت به فاذا قال نعم فيقبل ما بين عينيه ويقول له بارك الله فيك ولك وفيما انت طالبه وسيّر لك الاستعداد لقبوله ثمّ يتلو

âme et leur bien contre le paradis, s'ils combattent dans le chemin de Dieu, etc. (*Qoran*, IX, 112). Ensuite le Naqîb amène le néophyte devant son sayyid. Le néophyte lui embrasse la main, le pied et baise la terre devant lui. Cela fait, le sayyid lui dit : « Lève-toi, Dieu te garde! » et il lui ordonne de boire en l'honneur de l'Imâm. Le jeune homme s'écarte et placé à l'extrémité de la salle de réunion, boit en l'honneur de l'Imâm, de son sayyid et de l'assemblée : « En votre honneur et que Dieu rende parfaite votre vie future, ainsi que le mystère de votre religion et de votre foi! Quant à moi, je suis votre serviteur et je vous obéis. » Puis il boit et baise les mains et les pieds des assistants. Il doit obéissance d'abord à l'Imâm, puis après lui à la communauté. Tous les assistants boivent ensuite en l'honneur de l'acceptation de son sayyid, et ils disent : « En ton honneur, ô un tel, en ton honneur et en celui de ton acceptation, et toi, ô disciple, tu t'es réjoui de l'union. » Puis ils s'asseyent là où ils sont, et on apporte les parfums et l'encens qu'on se distribue. Le Naqîb inscrit l'année, le mois, le jour, afin qu'il ne sur-

عليه انّ اللّه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بانّ لهم الجنّة الاية ثمّ يقيمه النقيب الى سيّده ويقبّل يده ورجله والارض بين يديه فاذا فعل ذلك فيقول له السيّد قم وفّقك اللّه وأمره ان يشرب سرّ الامام فيعتزل ويوقّف بطرف المجلس ويشرب سرّ (*Ms.* : سار) الامام وسرّ (*Ms.* : وسار) سيّده وسرّ (*Ms.* : وسار) الجماعة سرّكم (*Ms.* : سارکم) أحسن اللّه معادكم وسرّ (*Ms.* : وسار) دينكم وسرّ (*Ms.* : وسار) اعتقادكم وانا عبدكم وتحت طاعتكم بعدًا يشرب يقبّل اياديهم واقدامهم بالاوّل يتطوّع للامام بعد الامام الجماعة (*sic*) ثمّ انّ الجماعة باسرهم يشربون سرّ القبول لسيّده ويقولون سرّك (*Ms.* : سارك) يا فلان وسرّك (*Ms.* : وسارك) وسرّ قبوالك وايها التلميذ هنئت بالوصول ثمّ انّهم يجلسون حيث ما كانوا ويحضر ما تيسّر من الطيب والبخور ثمّ يكتب النقيب التأريخ والوقت الّذى هم فيه واسم الشهر لئلّا يقع خلف فى

vienne pas de discussion au sujet du temps qui doit s'écouler jusqu'à la nuit du *samâ'*, et si les mêmes assistants sont présents, il n'y aura aucun empêchement à ce que les assistants donnent l'investiture et servent de témoins. Si le Naqîb ne faisait pas cette mention, il ne pourrait continuer l'initiation. Voilà le sens du *ta'lîq.* »

Nous reprenons notre version de l'initiation. Au bout de quarante jours[1], les parents du jeune homme donnent une grande fête. On invite les amis, on tue bœufs et moutons, et pendant que se prépare le festin, on tient la seconde

المدّة والشهور الى ليلة السماع وان حضر من حضر لم يحضر (*Ms.* : ما) فيه باس
ان يقلّدوا الحاضرون (*Ms.* : الحاضرين) وليشهدوا على شهادتهم (*Ms.* : شهادتكم)
وان لم يأثر ذلك فلا اكراه فى الدين فهذا معنى التعليق

1. Le nombre quarante est souvent employé dans la Bible comme temps nécessaire aux purifications, ainsi les quarante ans au désert (*Amos*, II, 10), les quarante jours du voyage d'Élie au Horeb (*I Rois*, XIX, 8). D'après le *Lévitique*, XII, 2-4, on compte quarante jours pour la purification des femmes après la naissance d'un fils. C'est après sa purification que Marie put présenter l'Enfant-Jésus au Temple. Cette notion de purification se retrouve dans les quarante jours qui séparent l'ascension de Jésus de sa résurrection; aussi dans les quarante jours du Carême qui fut d'abord comme un « temps de préparation au baptême ou à l'absolution des pénitents, ou encore comme saison de retraite, de recollection pour les fidèles vivant dans le monde » (L. Duchesne, *Origines du Culte chrétien*, 2e édit., p. 232). Elle a survécu dans la quarantaine sanitaire. Le grand Indulco chez les juifs musulmans, pour la guérison d'une infirmité, dure quarante jours (Danon, *Actes du XIe congrès des Orient.*, 5e, 6e et 7e sect., p. 262). A la fin du Ve siècle, on faisait un service solennel, quarante jours après l'ensevelissement (*Rev. Orient Latin*, t. III, p. 391). La légende chî'ite prétend qu''Alî fit ressusciter un mort quarante jours après l'enterrement (Clément Huart, *Rev. de l'Histoire des Relig.*, t. XIX, p. 360). D'après une tradition musulmane, celui qui interrogeait un devin voyait sa prière repoussée pendant quarante nuits (Schreiner, *ZDMG.*, 1898, p. 464). Les commentateurs de *Qoran*, LXXVI, 1, disent que Dieu ayant formé l'homme d'argile, le laissa ainsi quarante ans avant de lui insuffler l'âme. N'est-ce pas la valeur rituelle de ce nombre qui a conduit à prétendre que Moḥammed avait reçu sa mission (nouboûwwa) à son quarante et unième anniversaire, c'est-à-dire quand il eut quarante ans accomplis? Soleïmân, *loc. cit.*, place aussi la seconde initiation quarante jours après la première. Il la nomme جمعة الملك. De même, Dupont, *Journ. asiat.*, 1re série, t. V, p. 130.

séance d'initiation. L''Amm et sayyid y joue le rôle de Naqîb, tandis que le Chaikh qui a autorisé l'initiation tient le rôle d'Imâm. On enseigne au néophyte les titres des seize chapitres du *Kitâb al-madjmoû'*, le livre religieux par excellence des Noṣairîs. Le festin réunit ensuite parents et amis. On se sépare, comme dans toute grande occasion, après une prière qui porte le nom de *Khâtimah*[1].

La troisième et dernière séance d'initiation a lieu sept ou neuf mois, jour pour jour, après la première initiation. Ces délais ont été choisis par analogie avec le temps de la gestation, l'initié étant pour ainsi dire appelé à une vie nouvelle. S'il survenait un retard pour une cause quelconque, tout serait à recommencer. Le manuscrit noṣairî déjà cité, développe la comparaison entre l'initiation et l'enfantement. « Quant à l'initiation, dit-il[2], on compte que la vie

1. Soleïmân, *loc. cit.*, place la révélation des chapitres du *al-madjmoû'* dans la séance suivante, ce qui est en somme, conforme à notre version.
2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 8°, f° 160 r° :

واما السماع فلذلك يحسب اول عمره من التعليق فمثاله بالولادة مدّة الحمل
وما بينهما من التعليق الى السماع فلذلك يحسب اول عمر الانسان الطبيعى
لساعة ولادته عند خروجه من الرحم وعمره الحقيقىّ لساعة ظهوره بالسماع من
العدم الى الوجود واما مدّة الرضاع فى الظاهر وفى الباطن فحولان

Par le terme de *riḍâ'* (allaitement), il faut sans doute entendre le temps, dont nous parlons plus loin, que le jeune homme passe chez son sayyid après l'initiation, pour parfaire son instruction. La suite de cet extrait forme la note 3 de la page 106. Le même manuscrit, f° 159 r° et v°, donne comme délais d'initiation, six ou neuf mois ou quatre ans :

فى هذا التكمّل فى زمان يحصره مــدّة اقلّها ستّة اشهر واوسطها تسعة اشهر
واكثرها اربع سنين

Ḥosain, second fils d''Alî, vint au monde à six mois. Le dernier délai semble indiquer que les Noṣairîs admettent une gestation de quatre ans. Nous aimons mieux conjecturer que, dans cet espace de temps, l'auteur comprend les deux ans d'allaitement (cf. *Qoran*, II, 233), dont il est question plus haut. La gestation maxima serait alors ramenée à deux ans suivant la loi musulmane. *Al-bâkoûrah*, p. 3, donne les termes de sept et de neuf mois, ce dernier à l'usage du commun peuple.

commence à partir de l'engagement (ta'liq). Par suite, il faut entre l'engagement et l'initiation le même temps que pour la gestation. De même que la vie animale de l'homme commence à l'heure de sa naissance, à sa sortie de la matrice, de même sa vie spirituelle (véritable) commence à l'heure de sa sortie du néant vers l'existence par l'initiation. Le temps de l'allaitement au propre et au figuré est de deux ans. » On retrouve cette conception de l'initiation chez les Druzes[1] et les Ismaélîs[2].

Pour cette dernière cérémonie, on fait de grands frais, une grande « fantasia ». Le rôle de l''Amm et sayyid est fort réduit. Le Naqîb, c'est-à-dire le second personnage après l'Imâm, sera le Chaikh qui a autorisé l'initiation et que nous avons vu Imâm dans la cérémonie précédente[3].

Dans une vaste salle s'assied l'Imâm. A sa droite, se place le Naqîb, le vicaire de l'Imâm, et à gauche, le Nadjîb. L'Imâm représente 'Alî ; le Naqîb et le Nadjîb représentent Moḥammed et Salmân. A droite du Naqîb se placent douze personnages, représentant les douze talâmîdh ou apôtres au jour d''Isâ (Jésus), les *Naqîbiyyoûn,* dont les noms sont : an-Nâdjî, al-Ḥâmid, ad-Dalîl, al-Ghâfir, ar-Râdjî, al-Bachîr, an-Nadhîr, al-Kâfil, al-Moudjîb, al-Khâmid, ar-Râhib, al-Moḥiyy[4].

1. S. de Sacy, *Exposé,* t. II, p. 578.

2. Pour les Ismaélîs, nous nous appuyons sur le passage suivant, St. Guyard, *Fragments,* p. 135 : « Quant au mot رحمة (*miséricorde,* qui désigne la doctrine unitaire), il est dérivé de رحم. L'analogue de ceci est le travail intérieur qui s'opère dans le corps de la femme, j'entends la croissance du germe à l'intérieur de la matrice et son alimentation secrète jusqu'à ce qu'il ait atteint son complet développement. »

3. Le *Kitâb al-bâkoûrah,* p. 3 et s., cf. Salisbury, *op. cit.,* p. 229 et s., offre des variantes de peu d'intérêt. L'officiant semble être un personnage nouveau, le second précepteur, المرشد الثانى. Le récit de Soleïmân manque de clarté. On peut cependant conjecturer que le second précepteur correspond au Chaikh qui a permis l'initiation et la termine.

4. الناجى, الحامد, الدليل, الغافر, الراجى, البشير, النذير, الكافل, المجيب, الخامد, الراهب, المحىّ.

A la gauche du Nadjib sont vingt-quatre personnages. Douze appelés *Nadjîbiyyoûn*, sont les témoins qui ont, dans la précédente initiation répété cinq fois à l'initié les titres des seize chapitres. Les douze autres, appelés *Ḥawâriyyoûn* sont les garants des douze premiers. Tous ont des noms symboliques et comme les douze talâmîdh, passent pour avoir été institués par Jésus. Ont-ils été suggérés par les vingt-quatre vieillards de l'*Apocalypse*[1] ? L'emprunt n'a pas été fait directement au christianisme. Les Ismaélîs avaient institué douze naqîbs à l'imitation des Abbasides au temps des Omayyades[2]. Les Abbasides s'étaient souvenus des douze naqîbs institués par le Prophète, qui lui-même avait songé aux douze apôtres et au conseil des Israélites (*Qoran*, v, 15)[3].

Tous les personnages revêtus pour l'occasion d'une fonction religieuse, prennent place. Le père du néophyte leur envoie une sorte de héraut, le *Manâdî* qui se rend dans le *madjlis* et se dirige vers l'Imâm en baisant douze fois le sol. Par un geste convenu, — une pression de la main, — fait au Naqîb, il demande la permission de commencer la cérémonie. Le Naqîb acquiesce au nom de l'Imâm en rendant la pression de main. Le Manâdî sort à reculons, toujours muet.

Au dehors de l'auguste assemblée se tient la foule des Fellaḥs invités ou non invités. Le Manâdî appelle l''Amm et sayyid et lui dit de se tenir prêt. Puis il revient dans le madjlis, place sa main dans la main du Naqîb, les doigts dans l'intervalle des doigts. Le Naqîb baise les genoux de l'Imâm. L'Imâm passe la main sur l'épaule du Nadjib. Celui-ci emplit de vin douze verres placés devant lui. Alors les douze Ḥawâriyyoûn se lèvent et prennent une goutte de vin, chacun dans un des verres. Cette sorte de commu-

1. L'écrit dit Catéchisme noṣairî compte douze naqîbiyyoûn, mais ving-huit nadjîbiyyoûn. Cf. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, 1780, t. II, p. 360. Dans le *Qoran*, les Ḥawâriyyoûn sont les douze apôtres.

2. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*, 2ᵉ édit., p. 27-28; Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 130-131 et 145-146. Les Nadjîbs existaient aussi chez les Ismaélîs, cf. *ibid.*, p. 250 et note 2.

3. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, etc., p. 47.

nion atteste qu'ils sont obéissants au Créateur et qu'ils adorent le représentant d'ʿAlî[1]. Puis, ils entonnent un cantique[2]. Les gens du dehors se prosternent.

Les Ḥawâriyyoûn sortent vers l'ʿAmm et sayyid et lui demandent: « As-tu un garant pour toi, que nous te présentions à l'Imâm? » L'ʿAmm et sayyid répond : « Au nom d'ʿAlî, j'en ai un ». Il se tourne vers la foule et choisit son garant qui prend le titre de *ʿAmm ad-doukhoûl*[3]. Les Ḥawâriyyoûn, suivis du Manâdî, suivi lui-même de l'ʿAmm et sayyid et de l'ʿAmm ad-doukhoûl, s'avancent dans le madjlis au-devant des douze Nadjîbiyyoûn qui se lèvent et prennent la tête du cortège. Ils se dirigent vers les Naqîbiyyoûn qui se lèvent aussi et marchent en tête. Par une série d'évolutions entremêlées de gestes et sans qu'une parole soit proférée, on amène l'ʿAmm et sayyid et son répondant devant l'Imâm.

Le Nadjîb place un verre rempli de vin sur la tête de l'ʿAmm ad-doukhoûl, puis il lit cinq prières pour les cinq personnes divines. L'Imâm se lève, prend les verres, prononce une formule où il se déclare vicaire (wakîl) de Dieu. Il goûte au vin dans les deux verres, puis remet l'un à l'ʿAmm et sayyid, l'autre à l'ʿAmm ad-doukhoûl. Il leur passe ensuite la main sur la face, signe qu'il permet d'introduire le jeune homme à initier. Celui-ci arrive conduit par le Manâdî. On lui voile la tête[4] et on lui lit les sourates cinq, six et neuf du *Kitâb al-madjmoûʿ* qu'on lui remet. Le jeune homme apprend ainsi la signification du fameux ʿain-mîm

1. Nous avons défini l'usage rituel du vin chez les Noṣairîs. Il représente ʿAlî et porte le nom de ʿabd an-noûr. Cf. plus haut, p. 94 et n. 2.

2. Probablement le cantique en tercets, composé par al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khoṣaibî et donné par l'auteur d'*al-bâkoûrah*, p. 3-4. Cf. Salisbury, *Journal of the American Oriental Society*, t. VIII, p. 230.

3. Salisbury, *op. cit.*, p. 233, confond l'ʿAmm ad-doukhoûl avec le Nadjîb.

4. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 7 : « Ils me découvrirent la tête et mirent dessus un voile. Les deux parrains placèrent leurs mains sur ma tête et dirent des prières. » C'est là un rite des anciens mystères. Cf. Salomon Reinach, *Le Voile de l'Oblation*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1897, p. 644-658.

sin sur lequel s'est exercée sa curiosité. L'Imâm ajoute de graves recommandations. Le jeune Noṣairî est initié et peut assister aux prières et aux cérémonies[1]. Il demeure quelque temps chez son 'Amm et sayyid pour parfaire son instruction.

Les Noṣairîs initiés se divisent en deux grandes classes, les Chaikhs et les simples Fellaḥs. Pour devenir Chaikh, il faut appartenir à une famille de Chaikhs, avoir subi l'initiation et rester pendant six mois chez un chaikh qui parfait l'instruction religieuse. Ce sont les Chaikhs qui, dans les cérémonies, remplissent les fonctions d'Imâm, de Naqîb, de Nadjîb, de Naqîbiyyoûn, de Nadjîbiyyoûn et de Ḥawâriyyoûn[2]. Aboûlfaradj remarquait déjà que les Noṣairîs poussaient à l'extrême la soumission à leurs Chaikhs, au point qu'ils les considéraient comme des êtres supérieurs et leur attribuaient un pouvoir divin[3]. Certains, après leur mort, sont l'objet d'un véritable culte.

Le commun peuple des initiés se divise en un grand nombre de degrés qui semblent être tombés en désuétude; mais que les textes nous conservent. On en trouvera la liste dans les sourates 11 et 13 du *Kitâb al-madjmoû'*[4].

M. Cl. Huart a remarqué que les textes appelaient les initiés الخاصّة et les non-initiés العامّة termes qui correspondent aux عقّال et جهّال druzes[5]. Cependant les العامّة

1. Cf. St. Guyard, *Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah, loc. cit.*, p. 179-184. Le Fatwa appelle *al-khiṭâb* cette initiation, ou plutôt le serment fait par l'initié de ne rien révéler. Maqrîzî, ap. Quatremère, *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 376, dit qu'en 717 de l'hégire, le sultan interdit « à ces sectaires de pratiquer la cérémonie appelée *khiṭâb*, dont voici l'explication : Dès qu'un jeune homme était parvenu à l'âge de puberté, on faisait un grand festin auquel on invitait beaucoup de monde. Lorsque les convives avaient bu et mangé, ils exigeaient de l'enfant une promesse confirmée par quarante serments, de ne jamais découvrir les secrets qui allaient lui être révélés. Après quoi, ils lui expliquaient les dogmes de leur secte. »

2. *Al-bâkoûrah*, p. 36.

3. Aboûlfaradj, *Hist. des Dynasties*, éd. Salhani, p. 166. Cf. plus haut, p. 56.

4. Cf. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1449, 2°, f° 82 v°; ms. 1449, 3°, f° 151 r°; ms. 1450, 4°, f° 57 r°.

5. Cl. Huart, *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIV (1879), p. 216, n. 1.

reçoivent certaines notions religieuses qui leur permettent d'assister passivement aux offices. C'est ce qui nous paraît ressortir du titre de la sourate onze du *al-Madjmoû'*[1].

On a pu remarquer dans l'exposé des séances d'initiation le goût des Noṣairîs pour les signes mystérieux. Il faut citer dans le même ordre d'idées les formules par lesquelles deux Noṣairîs se reconnaissent :

« J'ai grand'soif, dit l'un.

— On peut boire au *'ain al-'alawiyyou*, répond l'autre. Mot-à-mot à la source élevée, mais en réalité il désigne par là le titre du neuvième chapitre du *Kitâb al-madjmoû'*.

— Je suis très fatigué, reprend le premier.

— Monte sur la monture blanche. » Cela signifie : la jument d''Alî. Il n'y a plus de doute que les deux interlocuteurs soient des coreligionnaires[2]. Le premier dit encore :

« Il fait très chaud.

1. Les Ṣoufîs ont conservé ces appellations. Cf. Sprenger, *Abdu-r-Razzâq's Dict.*, p. 90 : « Al-'Âmmah, sont ceux dont la science se borne à la loi (Qoran) », العامّة هم الّذين اقتصر علمهم على الشريعة. A eux est réservée l'extrême dévotion, العبادة, tandis que les الخاصّة s'appliquent à l'adoration, العبودية. Le ms. de Berlin, fonds arabe, 4291, f° 55 v°, parlant des Noṣairîs, dit : يوجد عندهم العاقل والجاهل نظير ما يوجد عند الدروز.

2. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 82-83 : « Voici le signe distinctif par lequel les Noṣairîs se reconnaissent entre eux. Quand un étranger s'approche d'eux et dit : « J'ai un parent, le connaissez-vous? » Ils répondent : « Quel est son nom? — Son nom est Ḥosain. » Ils ajoutent : « Ibn Ḥamdân. » L'étranger achève : « Al-Khoṣaibî. » Le second signe distinctif est le suivant : les Noṣairîs demandent à l'étranger : « Combien a de tours le turban de ton 'Amm? » شاش عمك كم دور (Salisbury, *op. cit.*, p. 296, traduit : « Thy uncle was unsettled — for how many periods? ») L'étranger doit répondre : « Seize. » Ils lui posent alors une troisième question : « Où ton 'Amm apaisera-t-il sa soif? » La réponse est : « Au 'Ain al-'alawiyyou » (c'est-à-dire à la source d''Alî). Autre question : « Si ton 'Amm s'enfonce, que lui tendras-tu? — La barbe de Mou'âwiya. — Si ton 'Amm périt, où le rencontreras-tu? — Dans (la sourate de) la Généalogie. — Quatre, plus deux fois quatre, plus trois, plus deux et encore cela deux fois, où en est-il question dans ta

— Va te reposer sous l'arbre d'al-Ghadîr.

— Combien de tours a le turban de l''Amm et sayyid? Il entend par là: combien de chapitres a ton livre religieux?

— Seize. »

religion? — Dans la sourate du Voyage. — Partage-les-moi. — Il y en a dix-sept de l''Irâq, dix-sept de Syrie et dix-sept inconnus. — Où se trouvent-ils? — A la porte de Ḥarrân. — Que font-ils? — Ils prennent et donnent avec équité. » Ces réponses sont des passages des sourates indiquées. — Le ms. 4291 de Berlin se termine par des indications qui confirment les précédentes.

IV

MÉTEMPSYCOSE — INFLUENCES CHALDÉO-PERSES

Parmi les croyances que les Noṣairîs ont gardées de l'antiquité, la plus intacte est peut-être la croyance à la métempsycose. Nous avons vu que le Noṣairî vertueux était assuré après sa mort d'avoir un rang parmi les étoiles. Mais s'il a été impie, son corps devra subir diverses transformations. Leur théorie est très clairement exposée dans le formulaire des Druzes qui s'attache à la réfuter : « Il disait encore que tout Noṣairî, lorsqu'il s'est purifié en passant par les différentes révolutions, en revenant dans le monde et reprenant la forme humaine, devient, après cette purification, une étoile dans le ciel, ce qui est son premier centre[1]. Si au contraire, il s'est rendu coupable de péché, en transgressant les commandements d''Alî ibn Abî Ṭâlib, le seigneur suprême, il revient dans le monde comme Juif, Musulman, Sunnite ou Chrétien, ce qui se réitère de la sorte, jusqu'à ce qu'il soit aussi pur que l'argent que l'on a purifié par le plomb ; et alors il devient une étoile dans le ciel. Quant aux infidèles qui n'ont point adoré 'Alî ibn Abî Ṭâlib, ils deviendront des chameaux, des mulets, des ânes, des chiens, des moutons, destinés à être immolés, et autres choses semblables. Mais si nous voulions expliquer tout cela, et en particulier la transmigration des âmes dans les brutes et les animaux sans raison, cela nous mènerait trop loin. » Ces renseignements sont exacts. Ils semblent avoir été puisés aux sources

1. Philipp Wolff, *Die Drusen und ihre Vorläufer*, p. 214, s'est demandé ce que cela signifiait. Nous avons vu, dans le récit de la chute, que les Noṣairîs croient, d'après leur théorie de l'émanation, avoir été, au commencement, des étoiles. Ils sont tombés par leurs péchés en ce bas monde. Mais, après une série de purifications, ils redeviennent ce qu'ils ont été : une étoile dans le ciel.

mêmes, car l'auteur ajoute : « Ils ont plusieurs autres dogmes et un grand nombre de livres impies qui traitent de choses semblables[1]. » On voit repousser cette théorie dès le commencement du V^e siècle de l'Hégire par Hamza, le fondateur de la religion druze : « Lorsque cet impie (le Noṣairî) avance que les âmes des ennemis et des adversaires d''Alî retourneront dans des chiens, des singes et des pourceaux, jusqu'à ce qu'elles entrent dans du fer où elles seront brûlées et frappées sous le marteau, que d'autres entreront dans des oiseaux ou des crapauds, et d'autres dans le corps d'une femme qui perd ses enfants, il ment[2]. »

Il est regrettable que l'œuvre de ce missionnaire noṣairî soit perdue ; le peu que nous en connaissons témoigne d'un beau tempéramment de prophète. Son succès devait être inquiétant, car Hamza se crut forcé de le réfuter ; mais cette réfutation fort logique, ne devait pas porter sur l'esprit des foules comme la parole du Noṣairî. « Il n'est point conforme au bon sens, disait Hamza, et il ne convient pas à la justice de Notre-Seigneur[3], quand un homme doué de raison et de bon sens se sera rendu coupable envers lui de quelque iniquité, qu'il lui en fasse subir la punition sous la figure d'un chien ou d'un pourceau, puisque ces animaux n'auraient aucune connaissance de ce qu'ils ont fait tandis qu'ils étaient

1. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 561 et s. Soleïmân confirme le traité druze dans son *Kitâb al-bâkoûrah*, p. 81 : « Tous les Noṣairîs croient qu'à leur mort, les âmes des personnages musulmans d'une grande instruction passent dans des corps d'ânes, tandis que celles des savants chrétiens entrent dans des corps de porcs et celles des savants juifs dans des corps de singes. Quant aux méchants d'entre eux, leurs âmes passent dans des corps de quadrupèdes que l'on mange. »

2. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 432. Le ms. 4291, f° 58 r°, de la Bibliothèque royale de Berlin semble avoir connu ce texte : وامّا النصيريّة يعتقدون انتقال الارواح من البشر الى البهائم والحشرات حتّى من الممكن انتقال روح احدهم الى المعادِن كالحديــد مثلًا لكى يحمى بالنار ويتطرّق بالمرازب على السندان.

3. Hamza désigne par ce nom le khalife Ḥâkim.

sous une forme humaine, et ne sauraient pas les fautes qu'ils ont commises; ou bien de le changer en fer, qu'on met dans le feu et que l'on frappe avec le marteau. Où serait la sagesse, et quelle justice y aurait-il dans ce traitement? Au contraire, la sagesse consiste à punir un homme de telle manière qu'il comprenne et connaisse le châtiment, afin qu'il lui serve d'instruction et qu'il le conduise à la pénitence[1]. » Les défenses formelles de Hamza n'empêchèrent pas ces idées de pénétrer sous une forme plus ou moins allégorique dans la religion druze.

La doctrine de la transmigration de l'âme dans divers corps humains fait partie des croyances de nombreuses sectes musulmanes. Chahrastânî fixe à quatre le nombre des degrés de métempsycose : al-faskh, al-naskh, al-maskh, al-raskh. La distinction entre le passage des âmes dans divers corps humains et leur transfert dans des corps d'animaux n'était pas très nette, car le célèbre auteur dit que le plus haut degré de la métempsycose, c'est de devenir ange ou prophète, et le plus bas, de devenir démon ou serpent[2]. Les Ismaélîs cependant, n'admettaient pas le passage des âmes dans des corps d'animaux. Les contes ismaélîs qu'on pourrait invoquer contre cette opinion sont, comme l'a pensé Stanislas Guyard, influencés par les superstitions noṣairîs au milieu desquelles ils ont pris naissance[3]. La doctrine ismaélî au sujet de la métempsycose se résume en ceci : les âmes incrédules reviendront sur terre et ne cesseront de s'agiter dans le monde de la naissance et de la mort, monde des corps et séjour des douleurs, jusqu'à ce qu'elles aient reconnu l'Imâm de l'époque. Aussitôt qu'elles l'auront reconnu, elles s'élèveront vers le monde lumineux[4]. Les Noṣairis n'ont point à connaître l'Imâm de l'époque. Ils con-

1. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 432-433.
2. Chahrastânî, ap. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LVI.
3. St. Guyard, *Fragments*, p. 220, et *Un grand Maître des Assassins*, p. 40-41, 116-120, 124. Dans ces derniers contes, l'âme humaine passe dans des oiseaux, des serpents, des singes, une jument. Cf. le conte que nous donnons plus haut, p. 35-36.
4. St. Guyard, *Fragments*, p. 15, 157, 215-216, 221.

sidèrent le séjour sur terre comme le fait d'une déchéance de l'âme condamnée à revêtir un corps humain. Par degrés l'âme se purifiera et remontera vers Dieu : « Délivre-nous, implore le fidèle noṣairî, de ces formes humaines et fais-nous revêtir les enveloppes lumineuses, parmi les étoiles du ciel[1]. »

Le retour sur terre inspire au Noṣairî un effroi incomparable. Ceux qui manqueraient au secret de la religion en sont particulièrement menacés : « Si tu dévoiles ce mystère, dit l'Imâm au nouvel adepte, la terre ne souffrira pas que tu y sois enterré, et à ton retour tu ne rentreras pas dans des enveloppes humaines : non, quand tu mourras, tu entreras dans l'enveloppe d'une transformation avilissante d'où il n'y aura pas de délivrance pour toi, à jamais[2]. »

« Les savants d'entre les hommes, dit un traité noṣairî[3], ce sont les hommes libres ; les ignorants, ce sont les esclaves qui font partie des choses que l'on emploie comme montures, nourriture et que l'on égorge. On ne les offre pas cependant à Dieu comme victimes, quoiqu'ils soient infidèles, par respect pour la figure humaine qu'ils portent ; mais lorsque cette figure aura disparu et qu'ils auront subi la métamorphose, on les offrira à Dieu. Ceux dont on mange dans les sacrifices, ce sont ceux qui ont voulu le meurtre, qui l'ont commandé, dont les cœurs n'ont éprouvé aucun sentiment de pitié et qui ont commis ces crimes sans relâche. Ce que les hommes se partagent entre eux (pour le manger) sans en faire un sacrifice, ce sont ceux qui ont massacré les croyants injustement. »

La doctrine noṣairî nous offre une particularité très im-

1. *Al-madjmoû'*, sourate 1.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 6. Le texte distingue entre القمصان البشرية et قمصان المسوخية, mais ces notions sont très flottantes. D'après Schmœlders, *Docum. philos. arab.*, p. 123-124 : نسخ serait la migration de l'âme dans un corps humain plus vil ; مسخ, dans un corps d'animal, et فسخ, dans les plantes.

3. Bibl. Nat., ms. ar. 5188, f° 87 r° ; trad. de Sacy, *ibid.*, p. 112-113,

portante : le nombre des transformations est, pour le fidèle, limité à sept. Autrement dit, le fidèle revient sept fois sur terre avant d'atteindre la forme lumineuse définitive. Ces sept transformations sont : al-faskh, al-naskh, al-maskh, al-waskh, al-raskh, al-qachch et al-qachchâch[1]. Ce sont les sept degrés du bas monde humain[2] qui amènent l'âme à la délivrance et la réintègrent parmi les étoiles. Ainsi l'âme parcourt le *ṣirâṭ* qui conduit au retour brillant (*ar-radj'ah al-baiḍâ*)[3]. L'âme qui l'a accompli voit apparaître le Très-Haut, l'Auguste, le Très-Grand du disque du Soleil[4]. Les Ismaélîs connaissaient le *radj'ah*, mais ce n'était pour eux que le retour du Mahdî, et par le terme de *ṣirâṭ* ils semblent avoir symbolisé l'Imâm[5]. Les Noṣairîs ne connaissent ni résurrection, ni retour de la divinité ou de son mandataire[6]. Ils accomplissent individuellement le radj'ah et individuellement les âmes des fidèles reprennent leur place parmi les étoiles dont 'Alî est le prince. La doctrine noṣairî n'est donc autre que l'ancienne théorie de l'ascension de l'âme à travers les sept cieux. Cette théorie, comme l'a montré M. Anz[7], a des ramifications sur le sol babylonien et dans

1. *Al-madjmoû'*, sourate 2.

2. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, f° 57 :

السبع مراتب العالم السفلىّ البشرىّ

3. Un manuscrit noṣairî, Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1449, 3°, est intitulé « aṣ-Ṣirâṭ ». Communément *ar-radj'ah* est la résurrection.

4. Bibl. Nat., fonds arabe, ms. 1450, 6°, f° 126 :

وهو العلىّ العظيم الكبير يظهر يوم الرجعة البيضاء من عين الشمس

Cf. *al-madjmoû'*, sourates 11 et 12, et Berlin, ms. 4292, f° 17 v°, que nous citons ci-après. Nous avons insisté plus haut, p. 78-79, sur ce passage. Sans doute, il nous conserve un écho des croyances chaldéo-perses, d'après lesquelles les dieux montaient et descendaient à travers le disque du soleil, cf. Fr. Cumont, *Textes et Mon. fig.*, t. I, p. 41.

5. St. Guyard, *Fragments*, p. 112 et 121.

6. Ni le Mahdî ni la résurrection ne trouvent place dans la doctrine noṣairî, et, en fait, on n'en rencontre aucune mention dans le *Kitâb al-madjmoû'*.

7. W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, collection des *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, XV Band, Heft 4, Leipzig, 1897.

les croyances perses. Popularisée dans le monde romain par le culte de Mithra et les Néo-Platoniciens, acceptée même par Origène, elle se retrouve plus ou moins déformée chez beaucoup de Gnostiques, chez les Kabbalistes et les Mandaïtes. L'ἁγία ὁδός des Gnostiques comptait sept portes, gardées chacune par un archonte, primitivement esprit d'une planète[1]. Or, nous avons vu qu'à la *porte* de Ḥarrân, — une étoile interprètent les Noṣairîs, — se tient un personnage mystérieux chargé de recevoir les âmes des justes parmi les étoiles[2]. D'autre part, certains Gnostiques, les Karpokratiens, admettaient comme les Noṣairîs le retour sur terre de ceux qui ne possédaient pas la gnose[3].

On a souvent dit, — sans préciser, — que la religion noṣairî contenait des éléments gnostiques. Nous en avons dégagé quelques-uns; mais ces éléments ont-ils été empruntés aux Gnostiques? N'étaient-il pas répandus en Syrie avant l'apparition des diverses sectes gnostiques et n'ont-ils pas été conservés par les Noṣairîs au même titre que chez les Gnostiques? Certes, les doctrines gnostiques eurent leur influence; mais cette influence peut avoir été principalement conservatrice. Ainsi la trinité chrétienne contribue, de nos jours encore, à conserver la trinité noṣairî, vieux reste d'une triade syro-phénicienne. Quant au culte de Mithra, que l'on serait tenté de rapprocher, M. Franz Cumont a montré qu'il n'avait pas pénétré en Syrie[4]. Il faut donc renoncer à lui attribuer une action directe. L'infiltration des croyances mazdéennes doit avoir précédé la grande extension du culte mithriaque.

Pour embrasser le vrai sens de la métempsycose noṣairî, il faut joindre le *radj'ah* au récit de la chute que nous avons donné plus haut. Dans ce récit, chacune des sept

1. W. Anz, *op. cit.*, p. 12-13.
2. Cf. plus haut, p. 87.
3. W. Anz, *op. cit.*, p. 53.
4. *Textes et Mon. figurés relat. au culte de Mithra*, t. I, p. 141-2. On a trouvé, en pays noṣairî, à Sahin, une seule inscription mithriaque, et elle appartient plus à la région de la côte que de la montagne.

étapes qui éloigne les âmes de leur centre céleste, est marquée par une apparition divine. Le *radj'ah* devait comporter le retour par les mêmes étapes, chaque étape étant marquée par l'apparition d'un être divin ou génie planétaire comme les archontes gnostiques. De même que pour certains commentateurs de Platon, la théorie de la chute des âmes était intimement liée à celle de la métempsycose et du retour des âmes dans les astres. Chez les Nosairîs, sans doute depuis l'intrusion des conceptions ismaélis, le système s'est disloqué. Le *radj'ah* ne passe plus par les étapes de la chute. Il se poursuit sur terre. De plus, les apparitions divines en ont été distraites, et suivant l'enseignement ismaéli, chacune préside à une époque.

Les archontes gnostiques, en tant que génies planétaires, se retrouvent chez les Harraniens qui préposaient un génie à chaque planète. Nous avons signalé la même particularité chez les Nosairîs qui savent encore que Mohammed, Salmân al-Fârisî et les cinq Incomparables ne sont autres que le Soleil, la Lune et les cinq planètes. Ces conceptions se rattachent au vieux fonds des croyances babyloniennes. L'influence gnostique se fait probablement sentir dans les doublets des noms des génies planétaires : Mîkâ'îl, 'Azrâ'îl, Asrâfîl. Deux autres qui ne se trouvent pas dans le Qoran, Dardâ'îl et Salsiyâ'îl sont remplacés dans une autre version par Mâlik et Ridwân[1]. On saisit là un travail d'adaptation qui doit mettre en garde contre des conclusions tirées de la forme relativement récente de ces noms. Chez les Harraniens, des noms semblables étaient attachés aux génies planétaires.

Il est curieux de trouver dans la cinquième sourate nosairî la mention de Samarie comme « ville du seigneur Mohammed ». La tradition place en ce lieu un grand concile nosairî. Il faut y voir un écho de la célébrité qu'eurent Simon le Mage et les Samaritains dans les sectes gnostiques[2].

1. Dans le manuscrit rapporté par Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 359-360.

2. Anz, *loc. cit.*, p. 5.

Si l'on fait abstraction de quelques détails, les points de contact signalés ne permettent pas, croyons-nous, de conclure à un emprunt des Noṣairîs aux théories gnostiques. Avec cet emprunt, on ne pourrait expliquer l'importance du nombre septénaire et surtout le rôle que jouent encore les planètes après la transformation ismaélî; les Gnostiques ne conservaient en effet, que des traces de culte planétaire. Quant à 'Alî qui, chez les Noṣairîs comme nous l'avons vu plus haut, cache un Ζεὺς Οὐράνιος, un Ba'alsamin, dieu du ciel qui domine les sept planètes, sa conception peut tout au plus dériver de la même source que la Σοφία des Gnostiques, mais en dehors de l'origine, ces deux divinités n'ont gardé aucun point de contact[1]. Cependant les rapprochements sont assez nets pour qu'on doive admettre que Gnostiques et Noṣairîs aient puisé à un fonds païen commun. A l'époque où les Noṣairîs adoptèrent ces croyances, elles étaient répandues dans tout le monde antique, et leurs propagateurs les plus fervents se recrutaient parmi les auteurs grecs tardifs.

En somme, avant l'influence ismaélî, les Noṣairîs étaient, — comme les Harraniens, — les continuateurs de ces païens auxquels la gnose avait tant emprunté.

1. Anz, *loc. cit.*, p. 90 et s., a cherché à montrer que le prototype de la Σοφία gnostique avait été la déesse Istar. Si la chose est vraie, l'origine même des deux divinités est différente.

V

KHOḌR — LE CULTE DU NON-INITIÉ

On pourrait arrêter ici l'exposé de la religion des Noṣairîs si l'on voulait se limiter aux croyances appuyées par des textes. Mais on négligerait une des formes les plus curieuses sous laquelle se manifeste le sentiment religieux populaire. Nous voulons parler de la grande vénération dont Khoḍr[1] est l'objet.

Khoḍr est un personnage mythique, notre saint Georges, l'héritier de la légende de Persée. Khoḍr est par excellence le Sauveur. C'est dans ce sens que les Noṣairîs interprètent la formule *Khoḍr 'alaihi as-salâm*, « Khoḍr, sur lui le salut[2] », qui lui est spécialement réservée. Un de ses hauts faits est d'avoir délivré le pays du monstre terrible à qui il fallait chaque année livrer une jeune fille. Cette légende qui se retrouve tout le long de la côte phénicienne, à Jaffa comme à Beyrouth, évoque le souvenir des sacrifices humains. D'autres fois, on se contentait de sacrifier la virginité ou la chevelure. L'idée était toujours la même : offrir à son Dieu les prémices des biens qu'il procurait, enfants, animaux ou récoltes[3]. Le sacrifice du fils, et surtout du fils unique, ne se pratiquait que sous le coup d'une catastrophe. On y substituait en général un mâle pris dans le troupeau. On comprendra dès lors toute la portée d'une coutume

1. Les Noṣairîs prononcent Khoḍr, les Arabes Khiḍr. La véritable prononciation est Khaḍir; cf. Lidzbarski, *ZA.*, t. VII, p. 104 et s.

2. Cf. dans *Notices et Extraits des man.*, t. X, p. 52, une curieuse tradition sur cette formule que Moïse adresse à Khoḍr en signe de salut et que Khoḍr repousse, « parce qu'elle n'était pas usitée dans le pays qu'il habitait ».

3. D'après *Exode*, XII, 12, Dieu frappe lui-même en Égypte les premiers-nés des hommes et des animaux.

encore en usage au couvent de Mâr Djirdjîs (Saint-Georges), près d'une ancienne source sacrée, la source sabbatique.

La source sabbatique était placée sur la grande route dont nous avons déjà parlé et qui reliait Tripoli et ʿArqah à Ḥamâh et Alep. Les témoignages concordent pour y reconnaitre une source intermittente; mais l'intermittence est fort variable, puisque les uns parlent de deux, trois ou sept jours, tandis que les autres la fixent à une année.

Dans l'antiquité et au moyen âge, où le culte de cette source gardait sa grande vogue, l'intermittence était sans doute réglée suivant les besoins du rite[1]. Ainsi s'expliquerait qu'au temps de Josèphe la source coulât tous les sept jours[2], tandis qu'au XIe siècle l'eau ne jaillissait que tous les ans pendant trois jours, à partir du quinze du mois de Chaʿbân[3]. Dans le premier cas, il y avait en ce lieu une fête hebdomadaire, et dans le second, le pèlerinage n'était plus qu'annuel. De nos jours, il se tient encore une foire annuelle, mais les moines grecs du couvent de Mâr Djirdjîs ont laissé se perdre le culte rendu à la source[4]. Ils

1. Nassiri Khosrau, *Sefer Namèh*, trad. Schefer, p. 38, nous parle de *bassins* creusés près de la source.

2. Josèphe, *De Bello jud.*, VII, 5, 1. Le texte de Josèphe ne doit pas être suspecté, car il ne dit pas que la source appelée sabbatique coulait chaque sabbat, mais tous les sept jours. Le nom même de la source est confirmé par la ville de Chabtouna, connue par les textes égyptiens.

3. Nassiri Khosrau, *loc. cit.*

4. Que le nom de Khoḍr ait été attaché à la source et par suite au couvent voisin, il n'y a rien là que de très plausible. Khoḍr est en rapport avec la source de vie. Dans l'Inde, il se substitue souvent aux divinités fluviales (cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1899, t. I, p. 317), et à Naplouse, nous rapporte ʿAlî de Hérat (XIIe siècle), une source portait le nom de Khoḍr (cf. Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 512). Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, dans sa *Chronique de Beyrouth* du milieu du XVe siècle (éd. Cheikho, *al-Machriq*, I, p. 85-86), note la légende du dragon, تنّين عظيم, auquel on sacrifiait chaque année une fille. Une année, le sort tomba sur la fille du prince de Beyrouth; mais Dieu, touché par ses prières, envoya à son secours saint Georges, مار جرجس القدّيس, qui tua le dragon. Le prince de Beyrouth éleva une chapelle à l'endroit où eut lieu cet exploit, près du fleuve. L'auteur ajoute en parlant de la fête de saint Georges : « Le peuple de Bey-

n'ont conservé, comme étant d'un excellent rapport, que la coutume où survit le vieux rite de l'offrande des prémices[1].

Il était constant chez les Noṣairîs voisins du couvent de Mâr Djirdjîs, — jusqu'à ces dernières années tout au moins, — de vouer à saint Georges (Khoḍr) toutes leurs filles à leur naissance. Des représentants du couvent dans chaque village recueillaient les vœux. Pour marier les filles ainsi vouées à Khoḍr, il fallait venir au couvent débattre le prix de la dot, c'est-à-dire la somme que le fiancé devait verser aux parents de la jeune fille. Suivant le vœu, un quart, un tiers ou la moitié de la dot revenait au couvent. La même pratique s'étendait à certains nouveau-nés mâles des troupeaux. Il fallait conclure la vente au couvent et céder au supérieur la part qui lui revenait d'après le vœu. On profitait pour ces opérations de la foire annuelle qui avait lieu au couvent même et qui attirait les marchands de toute la Syrie.

Cette coutume onéreuse, étant donné la rapacité des moines grecs et, ce qui est plus grave, les abus de toute sorte dont ils se rendent coupables, est le plus beau trait d'attachement à Khoḍr que puissent fournir les Noṣairîs. La faveur peut s'en perdre aujourd'hui : elle a procuré aux moines habiles de gros bénéfices qui ont fait du domaine de Mâr Djirdjîs le plus riche et le plus vaste de la région.

La vénération des Noṣairîs pour Khoḍr est bien locale, malgré la diffusion de ce personnage dans le monde musulman. Il faut noter que les écrits ismaélîs n'en font pas

routh, musulmans et chrétiens, se rend le jour de cette fête au Nahr Beyrouth. Cela s'appelle la fête du fleuve (عيد النهر).» Une note en marge du manuscrit fixe la fête du fleuve au 23 nîsân. Cf. *Voyage d'un maire de Bordeaux au XIV[e] siècle, Archives de l'Orient Lat.*, II, 2[e] part., p. 386, et R. P. Lammens, *Frère Gryphon et le Liban au XV[e] siècle, Revue de l'Orient Chrét.*, t. IV, p. 81.

1. Nous avons signalé cette coutume dans *Revue archéologique*, 1897, t. I, p. 345, d'après une communication du R. P. Barnier. On en trouvera mention aussi dans Petkovitch, *Les Ansariyés*, p. 37. Un autre couvent de Saint-Georges, tenu par le clergé grec, mais dans un village entièrement musulman, et très en faveur dans ce milieu, est cité par M[me] Lydia Einsler, *ZDPV.*, 1894, p. 49 et s.

mention, bien qu'ils relatent la fameuse aventure survenue à Moïse, avec cette simple différence qu'Abraham est substitué à Moïse[1]. Nous avons recueilli de la bouche d'un Noṣairî ce même récit avec quelques variantes, dont la principale est la substitution à Moïse de Nabî Skandar (Alexandre, Skandar dhoû Qornain). Le morceau est célèbre chez les Noṣairîs. Il est en effet très propre à frapper les imaginations naïves et à les éduquer au secret.

« Un jour, Nabî Skandar implora de Khoḍr la permission de l'accompagner et de profiter de son enseignement. Khoḍr accepta, à la condition que Nabî Skandar ne lui demanderait jamais pourquoi il faisait telle et telle chose.

» Comme ils voyageaient sur mer, Khoḍr troua de part en part le navire qui les portait. « Que fais-tu, s'écria Nabî Skandar, n'est-ce pas dommage d'abîmer ce navire? — Tu vois, répondit Khoḍr, tu me questionnes sur ce que je fais. » Nabî Skandar s'excusa et promit de se taire.

» Un peu plus tard, ils virent un mur qui tombait en ruine. Khoḍr dit : « Il faut le reconstruire. » Le mur remis en état, il l'abandonna. Nabi Skandar ne put contenir son étonnement. « C'est la seconde fois, lui dit Khoḍr, que tu m'interroges, malgré ton serment. Tu vois que tu n'es pas digne de me suivre. » Nouvelles excuses de Nabî Skandar, nouvelles promesses.

» Ils continuaient leur route quand, rencontrant un enfant, Khoḍr le tua. « Que fais-tu là? s'écria Nabi Skandar indigné, tuer un enfant! comment peux-tu commettre un pareil péché? » — « Va-t'en, lui répondit Khoḍr, tu es indigne de me suivre. Mais auparavant je t'expliquerai pourquoi j'ai agi ainsi. Le navire appartenait à deux orphelins et je l'ai détérioré pour que le roi de ce pays ne s'en emparât pas. Pour le mur, je l'ai reconstruit, parce qu'il cachait un trésor, propriété d'un enfant, et que, le mur détruit, on lui eût dérobé sa fortune. Quant à l'enfant que j'ai tué, c'était le fruit de l'adultère. Il fût devenu vicieux

1. St. Guyard, *Fragments*, p. 99 et 105; *Qoran*, XVIII, 61 et s.

et méchant. Je l'ai tué pour qu'il ne fît pas tort à son père. »

Khoḍr est bien ici dans son rôle de Sauveur. Cette conception est certainement ancienne, car elle forme le fond des plus vieilles légendes. Elle explique la confusion qui s'est produite dans la tradition populaire, entre saint Georges et Jésus-Christ. On prétend en effet, qu'à la fin du monde, Jésus viendra tuer l'Antéchrist à la porte de l'église consacrée à saint Georges à Lydda. Le rapprochement devait s'imposer, puisque al-Khoṣaibî enseignait, dit-on, que Khoḍr était une incarnation du Messie[1]. C'est ce que croient encore les Noṣairîs initiés.

La nature de Khoḍr est fort complexe, car sous ce nom se sont rangées diverses légendes. Khoḍr ou mieux Khaḍir est la déformation de Khasisadra[2], épithète — « le bien avisé » — appliquée à Chamachnapichtim, le héros du déluge babylonien, que les Grecs connaissaient sous la forme Xisouthros. La légende musulmane conserve ce trait caractéristique de la légende de Chamachnapichtim : Khaḍir habite au confluent des mers. Dans le domaine syrien et plus particulièrement noṣairî, on peut dire que Khoḍr recouvre une divinité phénicienne, multiple en ses variantes locales, mais qu'on a assez exactement définie l'équivalent du Glaukos grec[3]. Tout comme Dagon, Khoḍr est à la fois divinité marine et divinité agraire. Au dieu des récoltes correspondent les rites du printemps[4] et l'offrande des

1. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 16.

2. St. Guyard, dans *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. I, p. 344-45, l'indiqua en passant : « Il n'est pas douteux que Khiḍr ne soit une contraction de Khasisadra et que *Qoran*, XVIII, 59 et s., ne soit un écho de la légende de Gilgamès. » M. Lidzbarski l'a démontré péremptoirement dans *Wer ist Chadhir?*, *ZA.*, t. VII (1892), p. 104-116, et *Zu den arabischen Alexandergeschichten*, *ZA.*, t. VIII, p. 263 et s.

3. Ch. Clermont-Ganneau, *Horus et Saint Georges, d'après un bas-relief inédit du Louvre*, extr. de *Revue archéol.*, 1877. Cf. K. Dyroff, *ZA.*, t. VII, p. 319 et s.

4. Ces rites sont ceux de la fête du 23 avril, où l'on glorifie la victoire du jeune dieu contre le monstre antique. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur le sacrifice*, extr. de l'*Année sociologique*, t. II, p. 124.

prémices telle que les pratiques conservées près la source sabbatique la caractérisent. Au dieu marin il faut attribuer le sanctuaire très célèbre près de Souwaidiyyé, à l'embouchure de l'Oronte. Ce maqâm est une petite construction sur plan carré, couverte par un tronc de cône. A une perche très longue qui le surmonte est attachée une lanterne qui, allumée chaque nuit, peut servir de phare sur cette côte inhospitalière. Le sanctuaire est proprement noṣairî, mais les Musulmans le vénèrent aussi et ne dédaignent pas de le visiter. Il est remarquable que ce maqâm voué à Khoḍr soit situé loin de toute habitation, sur le bord de la mer[1]. Khoḍr est chez les Noṣairîs le *ra'îs* ou chef de la mer.

Dans le traité que de Sacy a dénommé le Catéchisme des Noṣairîs, comme *bâb*, à la place de Salmân al-Farisî, on trouve Solaimân ibn Bouḥairah al-Khoḍr[2]. La variante Solaimân est d'un emploi presque exclusif aujourd'hui chez les Noṣairîs; mais l'appellation *ibn Bouḥairah* est très particulière, mot à mot: fils du lac. Elle rappelle sans doute la légende de la source de vie[3]. Chamachnapichtim d'homme mortel fut élevé au rang de dieu. Il n'est donc point surprenant que Khoḍr passe pour avoir découvert la source de vie qui lui assure une éternelle jeunesse. Khoḍr est encore le savant par excellence, — au sens religieux, — comme son prototype qui, avant le déluge, avait pris soin

1. Hartmann, *Zeitschr. d. Gesellsch. für Erdkunde*, t. XXIX, p. 157-158. M. Hartmann y rencontra à son passage un millier de pèlerins. Il faut noter que, dans l'antiquité, il y avait, sur le bord de la mer près de Séleucie, un lieu nommé Georgia (*Anon. Stad. mar. mag.*, dans *Geogr. Græci Min.*, Müller-Didot, t. II, p. 475), mais ce lieu paraît avoir été situé un peu plus au nord. Près de Tarsoûs, où beaucoup de Noṣairîs ont émigré, — lieu toujours en rapport étroit avec les cultes phéniciens, cf. le Ba'al-Tarse, — Walpole, *The Ansayrii*, t. I, p. 32, signale un sanctuaire de Khoḍr : « Near our anchorage stood a venerable tree, surrounded by a low well, venerated as of peculiar sanctity by the Ansayrii, as marking the burial-place of St. George, one of their most venerated saints. »

2. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p, 360 : « Soleïmân ibn Buheire el-Chiddre. »

3. Cf. plus haut, p. 129, n. 4.

d'enfouir tous les livres de science sacrée pour les préserver de la destruction.

Le rôle de *bâb*, de Porte, attribué ici à Khoḍr nous ramène à ce que nous savions de la confusion entre Khoḍr et le Messie; car, dans toutes les religions similaires, le bâb est appelé le Messie. Le formulaire des Druzes contient à ce sujet un passage instructif. A cette question : « Que doit-on penser de l'Évangile qui est entre les mains des Chrétiens? » il répond : « L'Évangile est vrai; il contient la parole du véritable Messie qui, du temps de Moḥammed, portait le nom de Salmân al-Fârisî, et qui est Hamza, fils de ʿAlî. Le faux Messie est celui qui est né de Marie, car il est fils de Joseph[1]. »

Le *Kitâb al-madjmoûʿ* ne cite Khoḍr qu'une fois dans une liste de patrons religieux où l'on trouve aussi Djibrâ'îl[2]. On ne peut rien en déduire, sinon que l'autorité de son nom fut utilisée pour confirmer la foi nouvelle. Mais l'importance que Khoḍr conserve, bien qu'il n'ait aucun rôle dans la religion écrite, permet de le classer comme une survivance des vieux cultes. M. Adolphe Geofroy, consul de France à Lataquié, qui a bien voulu sur notre prière faire une enquête à ce sujet, nous écrit : « Khoḍr représente chez les Noṣairîs ʿIsâ, Moḥammed et tous les prophètes. Comme ce nom s'applique à tous à la fois, on trouve presque partout des lieux de pèlerinage dédiés au Khoḍr[3]. » En Palestine, on rencontre des confusions analogues, ainsi avec le prophète Élie[4]. Ces

1. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 104-105.

2. Sourate 4.

3. Voici encore la réponse typique qu'un Noṣairî initié nous fit au sujet de Khoḍr : « Khoḍr, c'est ʿAlî qui s'est montré en Khoḍr. Lorsque, dans les dangers, les fidèles Noṣairîs l'appellent au secours, il apparaît souvent pour leur venir en aide. Par reconnaissance et pour perpétuer le souvenir de cette apparition, on construit un sanctuaire sur le lieu même. Il y a beaucoup de gens à Antioche et aux environs qui ont vu Chaikh Khoḍr, il ne s'est cependant jamais montré à moi. » On voit combien un Noṣairî, quoique initié, est dominé par des croyances populaires absolument étrangères à la religion écrite.

4. Cf. Lydia Einsler, *ZDPV.*, 1894, p. 42 et s. L'identification d'Élie et de Khoḍr se rattache aux idées messianiques qui avaient cours

identifications ne sont pas contradictoires, elles ne s'excluent pas l'une l'autre, car elles ont pour base la croyance à la métempsycose.

En somme, la distinction que l'initiation crée entre deux masses du peuple noṣairî, a des conséquences bien nettes pour la religion. Les initiés s'attachent à la doctrine qui, d'après un système allégorique, ressort du texte de leurs livres; ces livres renfermant une doctrine étrangère. Les non-initiés, les simples Fellaḥs, n'ont pour satisfaire leur sentiment religieux que les pratiques anciennes. L'expression de leur culte en dehors de l'assistance passive à certaines cérémonies, est limitée aux offrandes : offrandes aux tombeaux des Chaikhs, offrandes aux innombrables lieux réputés sacrés, souvent situés au sommet d'une hauteur et entourés d'un bouquet d'arbres, — les seuls que l'on respecte dans la contrée. Toujours le Fellaḥ ignorant fait son offrande à Khoḍr.

En réalité, Khoḍr est pour le peuple non initié l'appellation divine par excellence, comme est 'Alî pour le peuple initié.

en Palestine : Élie devait par application de *Deutéron.*, XVIII, 15, revenir sur terre comme précurseur, cf. *Matthieu*, XI, 14 ; XVII, 10 et s. Les Turcs connaissent un Khizhr-Elias.

VI

FÊTES

On pourrait s'attendre à trouver de précieux renseignement dans les fêtes des Nosairîs; malheureusement ils n'ont points de fêtes particulières. Cette population fournissant le pays de travailleurs agricoles, vécut avant le triomphe de l'Islâm dans une certaine dépendance vis-à-vis des chrétiens de la côte. Dès lors, les Nosairîs devaient chômer les fêtes chrétiennes, d'autant plus que ces fêtes, pour la plupart, conservaient sous un autre nom les fêtes païennes[1]. La propagande ismaélî leur apporta tout un lot de fêtes arabes et persanes. Le *Madjmoû' al-a'yâd* en donne la liste avec les prières et récits correspondants. L'allégorie y joue un grand rôle et suffirait, si le texte ne nous en informait[2], pour y reconnaître l'influence des doctrines unitaires, c'est-à-dire ismaélîs.

« Certes, dit Soleïmân, les Nosairîs ont un grand nombre de fêtes, car tout homme riche doit en donner une, deux ou trois, suivant le degré de sa piété[3]. » Ces réunions ont lieu non dans des sanctuaires semblables aux églises ou aux mosquées, mais chez le particulier qui se charge de la fête, le *sâhib al 'îd* . Les Chaikhs s'y rendent et lisent de-

1. C'est ainsi, par exemple, qu'au « dies natalis Solis invicti » nous avons substitué la fête de la naissance du Christ, et à la fête du solstice d'été, la fête de saint Jean-Baptiste. Les fêtes chrétiennes dépendent tout comme les fêtes nosairîs de deux calendriers, l'un solaire, l'autre lunaire, ce qui donne lieu aux fêtes fixes et aux fêtes mobiles. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 225 et s.; Fr. Cumont, *Textes et Mon. fig.*, t. I, p. 342 et n. 4.

2. *Madjmoû' al-a'yâd,* Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 17 v°. Cf. plus loin, p. 138.

3. Soleïmân, *al-bâkoûrah,* p. 34.

vant l'assemblée certains récits et prières auxquels succède un repas qui réunit les assistants[1].

La plus grande fête des Noṣairîs est celle de *al-Ghadîr* qui tombe le 18 de Dhoû al-Ḥidjdjah. C'est un honneur réservé à des Chaikhs vénérés que celui de réunir chez soi et de présider les fidèles en ce jour[2]. L'institution de la fête de Ghadîr est d'origine chî'ite. Elle fut installée officiellement dans l''Irâq en 325 de l'Hégire, et en 362 en Égypte. Les Chî'ites racontent que, malgré le manque d'eau, Moḥammed fit camper à Ghadîr Khomm après avoir terminé les cérémonies du pèlerinage pour y révéler un message divin. Là, il institua 'Alî son successeur[3].

Le *Madjmoû' al-a'yâd*[4] expose que Dieu pressa Moḥammed : « O Prophète, fais savoir ce que t'a révélé ton

1. Berlin, Biblioth. Royale, ms. arabe 4291, f° 56 r° :
Les Noṣairîs n'ont pas de sanctuaire comme les Musulmans et les Chrétiens; mais ils se réunissent à chaque époque dans des maisons connues d'eux, et cette réunion prend le nom de « fête ». Les Chaikhs de leur religion s'y rendent et lisent à la communauté certains récits, nouvelles et contes. Tout homme important parmi eux doit se réserver un jour fixe appelé fête et le maître de la fête de ce jour offre à manger quelques têtes de son bétail.

والنصيرية ليس لهم معابد مثل الاسلام والنصارى بل انهم فى كل مدة
يجتمعون فى بيوت معلومة لهم وهذا الجمع يسمّونه عيد وفيه تجتمع مشايخ
ديانتهم ويقرون على جماعتهم بعض قصص واخبار وخرافات ولا بدّ لكل
انسان متقدّم بينهم ان يخصّص لنفسه يوم معلوم يسمّاه بالعيد وصاحب العيد
يضحّى فى ذلك اليوم بعضا من مواشيه

2. Soleimân, *al-bâkoûrah*, p. 34, donne les noms de certains de ces personnages.

3. De Sacy, *Chrestom.*, t. I, p. 193; Reinaud, *Monum. musulmans*, t. II, p. 151; Hughes, *Diction. of Islâm*, p. 573. La tradition sunnite admettait que Moḥammed avait prêché en ce lieu, cf. Yâqoût, *Mou'djam*, t. II, p. 471.

4. Berlin, Biblioth. Royale, ms. arabe 4292, f° 17 v° :

ويتلوه اخبار يوم الغدير وشرفه وقد ذكره الله تعالى فى كتابه فقال عزّ من
قائل يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربّك فان لم تفعل فما بلّغت رسالات

Dieu. Car si tu ne le fais pas, tu n'accompliras pas les messages de ton Maître, alors qu'il t'a protégé des hommes » (*Qoran*, v, 71). En conséquence, le Prophète se dirigea vers les bâts des chameaux et les réunit près de l'étang de Khomm. Il monta dessus et harangua la foule : « Celui dont je suis le maître, » et ce disant, il saisit par les bras l'Émir des Croyants et l'éleva au point qu'on vît le blanc des aisselles du prophète, « Celui dont je suis le maître, 'Alî est son maître. O mon Dieu, sois l'ami de celui qui est son ami, l'ennemi de son ennemi, l'aide de celui qui l'aide et fais défection à qui l'abandonne. »

Ceci, remarque l'auteur, se trouve dans la tradition de tous les Chî'ites bornés. Quant aux Unitaires, ils ont prétendu avec certitude que la parole du Prophète était : « Celui dont je suis le maître, 'Alî est son Ma'nâ. » Par là il a proclamé et exposé la doctrine du Ma'nâ de notre seigneur l'Émir des Croyants. Ce jour marque une apparition et une révélation. C'est le jour de la réunion par excellence dans la Qoubbah moḥammédienne, parce qu'en ce jour le Ma'nâ a rendu sa force visible dans son essence, tandis que manifestement son Nom était devant lui (c'est-à-dire que Moḥammed faisait office de Voile), l'invoquant et

ربك والله يعصمك من الناس (*Qoran*, v, 71) فقال فعند ذلك عمد رسول
اللّه الى الاقتاب فجمعها وهو بغدير خمّ وصعد على الاقتاب وخطب بالناس
ثمّ قال من كنت مولاه (le *Ms.* porte : قال له من كنت مولاه)
وقبض على عضدى امير المؤمنين ورفعه حتى بان بياض ابطى رسول اللّه ثمّ
قال من كنت (même correction) مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ والِ من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله هذا برواية كافّة الشيعة
المقصّرة وامّا برواية اهل التوحيد فراوا قوله وتحقّقوه من كنت مولاه فعليّ
معناه فبيّن واوضح معنويّة مولانا امير المؤمنين لانّه يوم ظهور وكشف
وهو ندى من الاندية فى القبّة المحمّدية لانّ فيه كان المعنى عزّ عزّه ظاهرًا

conduisant vers lui le monde (c'est-à-dire le bas monde) témoignant pour les uns et contre les autres, tandis que le monde supérieur, les cinq mille luminaires apparaissaient avec l'apparition du Ma'nâ, du Nom et de la Porte... On rapporte à ce jour l'apparition des Chî'ites. Certes, c'est un jour illustre, d'une grande importance, parce que Dieu y a attribué exclusivement l'imâmah à l'Émir des Croyants, par le verset qui fut inspiré au Prophète en ce jour. Il jeûna, remercia Dieu d'avoir conféré l'imâmat à l'Émir des Croyants, tandis que le peuple des Unitaires crut à son égard ce qu'on a raconté plus haut. Certes, c'est un jour de révélation et d'apparition. En ce jour, tu mangeras et tu boiras, tu te livreras aux réjouissances, aux poignées de main et à la prière. Tu remercieras Dieu de la grâce qu'il t'a accordée. Ceci justifie ce qu'a dit notre maître al-Koṣaibî dans sa qaṣîda d'al-Ghadîr qui commence ainsi : « Certes, le jour d'al-Ghadîr est le jour de la joie. Dieu a montré en ce jour la supériorité d'al-Ghadîr. »

بذاته واسمه ظاهرًا بين يديه يدعوه ويرشد العالم اليه وشاهدًا لهم وعليهم والعالم الكبير الخمسة الاف نورانيين موجودين ظاهرين بظهور المعنى والاسم والباب..... وقد رويت (*Ms.* : روت) فيه ظاهريّة الشيعة انّه يومٌ (*Ms.* : يومًا) شريف عظيم القدر لانّ اللّه اختصّ (*Ms.* : ختص) امير المؤمنين فيه بالامامة والاية الّتى اتزلها على رسول اللّه فى ذلك اليوم فصامه شكر الله على ما جاء (*Ms.* : جى) به امير المؤمنين بالامامة واهل التوحيد اعتقدوا فيه ما قدمت ذكره وانّه يوم كشف وظهور فاستعملت فيه الاكل والشرب والافراح والمصافحة والدعاء الى الله تعالى والشكر على ما انعم به من فضله يؤيّد ذلك ما قاله سيّدنا ابو (*Ms.* : ابى) عبد الله الحصيبىّ فى قصيدته الغديريّة وهو قوله

انّ يوم الغدير يوم السرورِ ‌‌ ‌ بيّن الله فيه فضل الغديرِ

Comme le dit notre auteur, cette tradition se retrouve chez les Chî'ites, et elle est pour eux d'une importance capitale, mais les savants sunnites sont partagés pour savoir si le Prophète a prononcé les fameuses paroles : « Celui dont je suis le maître, 'Alî est son maître, etc. » Le texte se trouve dans les fragments ismaélîs publiés par Stanislas Guyard[1]. Mais tandis que pour les Ismaélîs, 'Alî a reçu, le jour de Ghadîr Khomm, le wilâyah, c'est-à-dire le pouvoir temporel, pour les Noṣairîs 'Ali a été investi de l'imâmat, c'est-à-dire du pouvoir spirituel, ce qu'expriment ces paroles : « Celui dont je suis le maître, 'Alî est son Ma'nâ. »

Le *Madjmoû' al-a'yâd* donne une série de prières et de Khoṭbah à lire en ce jour. On ne peut y insister que pour remarquer la pauvreté de l'inspiration. Les mêmes formules reviennent à tout instant : « O mon fils, dit l'Imâm[2], exalte le jour d'al-Ghadîr, les prodiges que Dieu a accomplis en ce jour et les œuvres que les croyants doivent accomplir. Sache que ce jour est le 18 du mois de Dhoû al-Ḥidjdjah de chaque année, jour de grâce insigne, date des plus éminentes. En ce jour, le seigneur Maḥammed a invoqué son maître et son Ma'nâ ('Alî). Jour prodigieux, glorieux, d'un

1. St. Guyard, *Fragments*, p. 222-223. On remarquera que le texte des paroles de Moḥammed donné par notre ms. noṣairî est plus exact que celui du ms. ismaélî. Pour la tradition chî'ite, cf. I. Goldziher, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shî'a*, p. 60 et s., et *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 116. Cette tradition a inspiré un passage de la sourate 11 du *al-madjmoû'* (*al-bâkoûrah*, p. 27) où est décrit le retour à l'état lumineux. 'Alî surgit du disque du soleil pour s'emparer de l'âme, tandis que le seigneur Moḥammed s'écrie : « Celui-ci est votre Maître 'Alî ibn Abî Ṭâlib. »

2. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 20 v° :

الغدير فى يومه خطبه. . . . . فامّا بعد يا ولدى فضّل يوم الغدير وما جعل
ه فيه من التشريف وما يجب على المؤمنين من العمل فيه اعلم انّه فى شهر
الحجّة وهو اليوم الثامن عشر فى كلّ سنة وله فضل كبير وشرف عظيم
السيّد محمّد دعا فى هذا اليوم الى مولاه ومعناه وهو يوم عظيم شريف

rang élevé, car en ce jour se leva le Qâ'im de la famille de Moḥammed. C'est le jour attesté où apparut le Seigneur ('Alî), où il déchira le Voile et accrut la rétribution. »

En ce jour seulement, les Noṣairîs au lieu de se prosterner lors de la lecture de la sourate es-soudjoûd, lèvent la tête vers le ciel[1].

De tous les faits rapportés ci-dessus comme ayant été accomplis par Moḥammed, il n'y a sans doute d'historique que la prédication du Prophète sur les bords de Ghadir Khomm[2].

La division de l'année est considérée comme une chose sacrée, chaque mois est symbolisé par un personnage, presque toutes les fêtes aussi. La fête de la rupture du jeûne, la fête musulmane du Fiṭr est devenue la fête de Moḥammed. « Certes[3], la première des fêtes de l'année arabe, est la fête du Fiṭr. Or, le seigneur Moḥammed est le premier des nombres : il est l'unique, les nombres partent de lui et

كبير محلّه وفى هذا اليوم يقوم قائم آل بيت محمّد وهو اليوم المشهود يظهر المولى فيه ويكشف الغطاء ويعظم فيه الجزاء

1. Soleimân, *al-bâkoûrah*, p. 54 :

والنصيريّة فى كلّ اجتماعاتهم عند تلاوتهم سورة السجود يركعون على الارض ولكن فى يوم عيد الغدير حين تلاوتها يرفعون رؤسهم نحو السمآء

2. Yâqoût, *Mou'djam*, éd. Wüstenfeld, t. II, p. 471.

3. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 6 v° :

انّ اوّل الاعياد فى السنة العربيّة عيد الفطر وهو السيّد محمّد اوّل الاعداد وهو الواحد والاعداد بدوها منه وعودها اليه والسيّد محمّد يثنى ويدخل فى الاعداد والقسمة فلمّا كان السيّد محمّد اوّل الاعداد وجب ان يكون عيد الفطر اوّل الاعياد

Ce passage confirme la distinction qu'il faut faire entre الاحد, qui s'applique à Dieu, et الواحد, que les Ismaélîs et les Druzes comme les Noṣairîs appliquent à Moḥammed. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 214.

reviennent à lui. Le seigneur Moḥammed est double, car il se place en tête des nombres et en tête des fractions. Le seigneur Moḥammed étant le premier des nombres, il est nécessaire que la fête du Fiṭr soit la première des fêtes.[1] »

La valeur symbolique de cette fête, au point de vue noṣairî, est exposée dans la prière consacrée à ce jour : « O mon Dieu[2], j'atteste que Moḥammed est ton Nom loué, ton Lieu désiré, ton Voile existant et vénéré, qu'il est le personnage de ce jour dont tu as proclamé le sens apparent et exalté le sens caché. Ce jour est celui où tu t'es révélé et où tu as révélé l'état de ta sainteté. Alors tu as réalisé le salut et tu as rompu le jeûne. Voici la fête des croyants et la délivrance de ceux qui savent. »

Les Noṣairîs ont adopté la fête musulmane des Sacrifices qui tombe le dix de Dhoû al-Ḥidjdjah. Ce jour est consacré à Ismâ'îl ibn Hâdjir[3]. Le vingt et un du même mois est la fête de Mobâhalah[4]. La fête du Firâch, le vingt-neuf de Dhoû al-

1. En réalité cette conception de Moḥammed se rattache à son identification avec le Soleil. Celui-ci occupant le quatrième ciel, a au-dessous de lui trois planètes et autant au-dessus, ce qui lui assure le rôle de régulateur. Râchid ad-dîn développa la même idée par un procédé différent, Stan. Guyard, *Fragments*, p. 110-111 et 120.

2. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 7 v° :

اللّهمّ انّى اشهد انّ محمّد اسمك المحمود ومكانك المقصود وحجابك الموجود المعبود وانّه شخص هذا اليوم الّذى اعلنت ظاهره وعظّمت باطنه وهو الّذى اظهرت فيه نفسك ومحلّ قدسك فحقّقت الاسلام وفطرت فيه الصيام وهو عيد المؤمنين ونجاة العارفين

3. Soleimân, *al-bâkoûrah*, p. 31 :

عيد الاضحيــة فى العاشر منـــه تـــذكارًا لاسماعيل بن هاجر

et Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 7 v°.

4. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 27 v° : عيد المباهلة. Ce fête commémore la dispute qui s'éleva entre les chrétiens de Nedjran Moḥammed, cf. *Qoran*, III, 54. Le souvenir en est cher aux Chî'ites. Moḥammed avait emmené Fâṭima, 'Alî, Ḥasan et Ḥosain, ce qui, les Chî'ites, affirme l'intime union de ces personnages.

Ḥidjdjah, commémore l'acte de dévouement accompli par 'Ali, lorsque celui-ci prit la place du Prophète et lui permit ainsi de quitter la Mecque[1].

Les Qoraichites avaient cerné la maison du Prophète pour le tuer disant[2]: « Frappons sa couche (firâch) afin de l'y tuer. » Alors le Prophète dit à notre maître l'Émir des Croyants : « O mon frère, certes les païens Qoraichites me cerneront cette nuit et frapperont ma couche. Que faire, ô 'Alî? » L'Émir des Croyants lui répondit : « Moi, ô Prophète, je m'étendrai sur ta couche. » Et il s'installa dans la maison à la place du Prophète et dit : « Que Dieu t'accompagne jusqu'au point où tu seras, en sûreté. » Le Prophète lui répondit : « Puis-je te servir de rançon, ô Aboû Ḥasan! Amène-moi ma meilleure chamelle, afin que je la monte et que je sorte vers Dieu en fuyant les Qoraichites idolâtres. »

Ce récit fait ressortir la protection dont 'Ali entourait Moḥammed, tandis que d'après la tradition orthodoxe il aurait accompli cet acte de dévouement en toute sécurité, grâce à la puissance du Prophète. La vérité est que les Qoraichites n'eurent jamais l'intention de tuer Moḥammed[3].

La fête d''Âchoûrâ se célèbre le dix de Moḥarram, en mémoire de Ḥosain, tué en ce jour dans la plaine de Ker-

1. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, t. II, p. 52 et s.

2. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 31 v° :

كبسوا داره لقتله وقالوا اقصدوا فراشه حتّى نقتله فيه فقال رسول اللّه لمولانا امير المؤمنين يا اخى انّ مشركىَ قريش يكبسونى فى هذه الليلة ويقصدون فراشى فما انت صانع يا علىّ فقال اه امير المؤمنين انا يا رسول اللّه انضجع فى فراشك ويكون حدجه (*Ms.* : حديجه) فى الدار فى موضع منه واصطحب اللّه الى حيث تأمن على نفسك فقال رسول اللّه فديتك يا ابا الحسن اخرج لى ناقتى الغضياء حتّى اركبها واخرج الى اللّه هاربًا من مشركىَ قريش

3. Nöldeke, *ZDMG.*, 1898, p. 29.

bela[1]. Les Chî'ites ont fait de ce jour le point central de leur rituel religieux. Par contre, les savants sunnites se sont efforcés d'un côté de mitiger l'allure judaïque de ce jour de jeûne, d'autre part de détruire l'association d'idée avec la mort de Ḥasan et de Ḥosain[2]. Pour les Noṣairis, Ḥosain n'est point mort, pas plus que le Christ[3]. Ḥosain est simplement disparu, d'après la théorie de la Ghaibah (absence).

On lit ceci dans un entretien entre 'Abdallâh aṣ-Ṣâdiq et 'Abdallâh ibn Sinân. Le premier dit[4] : « Certes, Dieu, lorsqu'il eut créé la lumière le Vendredi, le premier jour de Ramaḍân, créa l'ombre le Mercredi, le jour d''Achoûrâ et institua pour chacun de ces jours des prescriptions et une ligne de conduite. O 'Abdallâh ibn Sinân, certes, j'exalte ce qui est advenu en ce jour d''Âchoûrâ. Tu prendras des vêtements propres, tu les revêtiras et les déboutonnant, tu dégageras les bras. Puis tu sortiras vers un lieu désert où personne ne te verra, ou bien tu resteras chez toi avec tes frères (les fidèles) jusqu'à ce que le jour se lève et tu diras : « O mon Dieu, punis ceux qui combattent tes envoyés,

1. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f°s 35 et s. : عيد عاشور, lire : عاشوراء. Pour l'institution de la fête d''Âchoûrâ par Moḥammed, cf. Sprenger, *op. cit.*, t. III, p. 53, n.

2. I. Goldziher, *Beiträge zur Literat. der Si'a*, p. 57 et s.

3. Déjà le *Qoran*, IV, 156, prétend que ce n'est pas Jésus qui fut crucifié, mais à sa place un homme qui lui ressemblait.

4. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f°s 39 v° et 40 r° :

قال انّ اللّه لما خلق النور فى يوم الجمعة فى اوّل يوم من رمضان ثمّ خلق
للمة فى يوم الاربع يوم عاشوراء وجعل لكلّ منهما شريعة ومنهاجًا يا عبد
بن سنان انّى افضل ما ياتى به فى يوم عاشوراء ان تعمد الى ثياب طاهرة
بها وتحلّل ازرارك وتكشف عن ذراعيك ثم تخرج الى ارض مقفرة حيث
لك احد (*Ms.* : احدًا) او فى منزلك انت واخوانك حتّى يرتفع النهار
ل اللّهمّ عذّب الّذين حاربوا رسالك وشاقّوهم وعبدوا غيرك

qui sont en désaccord avec eux et adorent d'autres dieux que toi. »

On sait quelle importance ont en Perse les fêtes du dix de Moḥarram : il s'y joue de vrais drames de la Passion de Ḥosain[1]. Au Caire, a survécu la coutume chî'ite de promener en ce jour, montés sur des chevaux, deux enfants aux vêtements maculés de sang (Ḥasan et Ḥosain), tandis que les Persans se tailladent la figure en signe de deuil[2]. Les Noṣairîs conservent l'écho de cette exaltation du martyr de Kerbela : « Sa vie disent-ils, se rapproche de celle de notre Seigneur le Messie, en ce qui est apparu de son meurtre, de son crucifiement (martyre) et du reste de sa vie (résurrection)[3]. » Le fidèle proclame en ce jour : « J'atteste[4] que toi (Ḥosain), tu n'as pas été tué, qu'on ne t'a pas vaincu, que tu n'as pas été subjugué, que tu n'es pas mort et que tu ne mourras pas ; mais que tu as révélé la Ghaibah (l'Absence) par ta puissance, et que tu t'es dérobé aux yeux des contemplateurs par ta science. O mon maître, présent, tu es absent sans être loin. Tu entends les paroles et tu réponds. Je suis venu vers toi, ô mon Maître, en pèlerin, connaissant ta supériorité, proclamant ton apparition, m'attachant à toi, adorant tes manifestations. »

1. Hughes, *Dictionary of Islâm*, art. *Muḥarram*, p. 407 et s., cf. Clément Huart, *Rec. de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 353-370.

2. Edw. William Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, Londres, 1871, II, p. 148 et s.

3. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 35 r° :

فكانت سيرته تقارب سيرة سيّدنا المسيح وما اظهره من القتل والصلب وسائر سيرته

4. *Ibidem*, f° 41 r° :

اشهد انّك ما قتلت ولا غلبت ولا قهرت ولا متّ ولا تموت بل اظهرت الغيبة بقدرتك واحتجبت عن عيون الناظرين بحكمتك وانت يا مولاى حاضرا غائب غير بعيد تسمع الكلام وتردّ الجواب عليك يا مولاى اتيتك يا مولاى زائرًا عارفًا بفضلك مقرّا بظهورك لائذا بك عابدا صورك

La fête du neuf de Rabî' premier est appelée le second Ghadîr[1], parce qu'elle commémore la reconnaissance par Moḥammed de la mission des fils d'ʿAlî.

« Ḥodhaifah ibn al-Yamân[2] entra un jour pareil à celui-ci, le neuf de Rabî' premier, chez le Prophète. Ḥodhaifah a raconté : Je vis mon maître l'Émir des croyants et ses deux fils Ḥasan et Ḥosain qui mangeaient avec le Prophète. Or, celui-ci souriait à Ḥasan et à Ḥosain, et leur disait : Mangez et que grand bien vous fasse à tous deux par la bénédiction d'Allâh et la bénédiction de ce jour et par sa félicité. Car ce jour est celui dans lequel Dieu saisira (fera mourir) ses ennemis et les ennemis de votre grand-père. En ce jour, Dieu exaucera la prière de votre mère; mangez, car c'est le jour dans lequel il tuera vos ennemis et agréera les œuvres pieuses de vos partisans et de tous ceux qui vous aiment. Mangez, car dans ce jour se vérifiera la parole d'Allâh : Ces maisons qui sont à eux sont ruinées, parce qu'ils ont été impies (*Qoran*, xxvii, 53). Mangez, car en ce jour Dieu détruira la troupe puissante (cf. *Qoran*, viii, 7) qui hait votre

1. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 35 :

عيد التاسع من ربيع الاوّل الّذى اسمه غدير الثانى

2. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 49 v° :

حذيفة بن اليمان دخل فى مثل هذا اليوم وهو يوم التاسع من ربيع الاوّل على رسول اللّه قال حذيفة فرأيت سيّدى امير المؤمنين مع ولديه الحسن والحسين يأكلون مع رسول الله ورسول الله يتبسّم فى وجه الحسن والحسين ويقول لهما كُلَا (cf. *Qoran*, lii, 19) هنيئا لكما على بركة اللّه وبركة هذا اليوم وسعادته فانّه اليوم الّذى يقبض اللّه فيه عدوّه وعدوّ جدّكما ويستجيب فيه دعاء أمّكما كُلَا فانّه اليوم الّذى يقتل فيه عدوّكما ويقبل فيه اعمال شيعتكما ومحبّكما كُلَا فانّه اليوم الّذى يصدق فيه قول الله فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا كُلَا فانّه اليوم الّذى كسر اللّه به شوكة مبغضة جدّكما وناصر عدوكما كلا

grand-père et qu'il vaincra complètement vos ennemis. » Et le prophète expose ses malheurs et comment on altéra le Qoran et la tradition (sounnah).

Les Noṣairîs ont une grande fête la nuit de la mi-Cha'bân, consacrée encore à Ḥosain. Il est obligatoire[1] pour les croyants de se réunir cette nuit-là qu'ils passent dans la joie, l'allégresse, les beaux entretiens sur 'abd an-noûr (le vin, symbole d''Alî) et l'éloge de Dieu, de ses Noms, de ses Lieux, de ses Portes, et des degrés de sa sainteté.

Les Noṣairîs fêtent la nuit de Noël. Le *Kitâb madjmoû' al-a'yâd* permet de tirer des conclusions assez inattendues. La fête de la Naissance[2], le 'îd al-mîlâd, tombe comme chez les Grecs dans la nuit du 24 au 25 décembre, vieux style. En cette nuit, le Messie naquit de la femme de Lazare, fille d''Amrân, chaste et pure, dont Dieu a fait mention dans son Livre.

La filiation de la Vierge est empruntée au Qoran. Le Livre dont il est question n'est autre que le Qoran. Donc la fête de Noël est entrée dans les coutumes noṣairîs, non par la voie chrétienne, ce qui semblerait assez naturel, mais par la tradition musulmane apportée par la propagande ismaélî.

On peut se demander pourquoi les Ismaélis prônaient

1. *Ibid.*, f° 51 r° et v° :
فيجب على المؤمنين الاجتماع فيها ثمّ احيوها بالفرح والسرور والمذاكرة الحسنة على عبد النور والثناء على الله وعلى اسمائه ومقاماته وابوابه ومراتب قدسه

2. *Ibid.*, f° 58 v° :
ليلة الميلاد وهى ليلة الرابع والعشرين من كانون الاوّل وهى السنة الرومية وهى فى العشر الاخير من الشهر لانّ السيّد المسيح اظهر الولادة فى هذه الليلة من السيّدة العذرة مريم ابنة عمران الطاهرة الزكية وقد ذكرها الله فى كتابه

une fête de la « naissance ». Ce n'était certainement pas pour entraîner l'adhésion d'éléments chrétiens. Ceux-ci étaient tout aussi réfractaires à l'Ismaélisme qu'à l'Islamisme. Mais il faut se souvenir que les missionnaires ismaéliens opéraient en s'appropriant les croyances locales, se réservant de les transformer par l'interprétation mystique. Or, la fête de la « naissance » paraît avoir longtemps survécu aux cultes, — en particulier celui de Mithra et celui de Melqart à Tyr, — qui la généralisèrent sous l'Empire romain. Sans parler de l'emprunt qui en fut fait par la religion chrétienne, les Harraniens semblent l'avoir conservée à l'époque arabe[1]. Il n'est donc pas inadmissible que les Noṣairîs, dont nous avons souvent dû comparer les survivances avec les pratiques de Ḥarrân et qui possèdent encore des traces d'un culte solaire, aient fêté au solstice d'hiver la naissance du Soleil.

Catafago a traduit l'intéressant passage qui a trait à la fête de Noël[2]. Nous y renvoyons. On remarquera le même syncrétisme déjà rencontré pour les manifestations divines et qui s'explique facilement par la croyance à la métempsycose : Marie n'est autre qu'Aminah fille de Wahb, mère de Moḥammed, ou encore la même que Fâṭimah.

Les Noṣairîs fêtent les équinoxes de printemps et d'au-

1. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 9, cite an-Nadîm : « la fête de la naissance, le 23 du mois de Kânoûn [2e] ».

عيد الميلاد وهو فى ثلثة وعشرين من كانون [الثانى]

C'est le texte corrigé par Chwolsohn. Trois manuscrits portent simplement من كانون et un quatrième من كانون الاوّل. Chwolsohn a corrigé en Kânoûn IIe, parce qu'on retrouve le 24 de Kânoûn IIe une fête de la naissance de la Lune (*ibid.*, p. 35). Mais les Harraniens, s'ils fêtaient la naissance de la Lune, devaient fêter aussi la naissance du Soleil. La fête du solstice d'hiver était des plus répandues dans l'antiquité, cf. Fr. Cumont, *Textes et Mon. fig.*, t. I, p. 342. A Pétra, fête en l'honneur de Dusares le 25 décembre, cf. Wellhausen, *Reste Arab. Heid.*, p. 49-50. Nous ne croyons pas qu'il faille accepter la correction de Chwolsohn. An-Nadîm était chrétien et peut-être l'écart de date est-il dû à la crainte d'une confusion avec la Noël.

2. *Journal asiatique*, 4e sér., t. XI, p. 156 et s.

tomne sous des formes empruntées aux Persans : le Noûroûz et le Mihradjan. Les passages relatifs au Noûroûz portent des traces très nettes du vieux culte du feu en honneur chez les Persans[1]. Ceux-ci doivent être privilégiés, parce qu' « ils ne cessent de tenir allumé le feu d'où ils attendent la manifestation divine[2] ». L'auteur tire parti de l'apparition de Dieu à Moïse dans le Buisson ardent et donne du mot *noûroûz* une étymologie pour le moins tendancieuse. Ce mot serait formé de *noûr*, lumière et de *zi*, balançoire, ce qui fait allusion à la transmigration des âmes ! Le nom même donné par Dieu était *noûr*, les Persans en ont fait *noûroûz*[3].

Les fêtes qui précèdent, avec celle du 17 d'Adhâr, sont les fêtes prescrites par le *Kitâb al-a'yâd*. Mais en réalité les Noṣairîs en possèdent beaucoup d'autres de moindre importance. Il faut citer la fête si populaire en Syrie de Sainte-Barbe ('îd al-Barbârah) le 16 de Tichrîn I; la fête de l'Épiphanie appelée 'îd al-Qoddâs, la Saint-Jean, le dimanche des Rameaux, la Pentecôte, etc.

Le 'îd al-Qoddâs est aussi appelé fête du baptême[4], parce qu'on admet en Orient que le Christ fut baptisé le jour de l'Épiphanie. Cette fête avait une grande vogue en Syrie, puisque les femmes musulmanes croyaient utile de baigner ce jour-là leurs enfants[5].

La fête de Sainte-Barbe est marquée par des pratiques intéressantes. La veille au soir, il est d'usage, chez les Syriens,

1. Nous renvoyons pour tout ceci à la traduction de Catafago, *Journ. asiatique*, 4e sér., t. XI, p. 161 et s.

2. On ne s'étonnera pas de rencontrer pareille survivance dans les écrits noṣairîs fortement imprégnés d'ismaélisme, si l'on remarque que, le Vendredi-Saint, à Jérusalem dans le Saint-Sépulcre, le clergé grec pratique encore la cérémonie bien connue, dite du feu sacré.

3. Berlin, Bibl. Royale, ms. arabe 4292, f° 65 :

فسمّى اللّه ذلك اليوم النور وسمّته الفرس نوروز

Sur la diffusion de ces fêtes, cf. A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, t. II, p. 79 et s., et Goldziher, *Muham. Studien*, t. I, p. 210, et t. II, p. 331.

4. عيد القطاس.

5. Ibn Taimiyyah, dans Schreiner, *ZDMG.*, 1899, p. 53.

de préparer des pâtisseries, des plats doux et de faire bouillir du blé. Amis et parents se réunissent et passent la nuit en conversations et réjouissances. On allume des chandelles, et les jeunes gens, riant et criant, tournent autour de la table chargée de mets[1]. A Ḥomṣ, la nuit de la Sainte-Barbe, les femmes se réunissent pour glorifier la sainte. Elles allument une chandelle au-dessus de laquelle elles suspendent un vase en métal rempli d'eau. Elles recueillent la fumée qui s'y dépose et s'en servent comme de koḥol. Elles s'imaginent que celui qui se teint ainsi les yeux en noir, n'a pas à redouter la chassie de toute l'année[2]. C'est le raffinement d'une coutume plus grossière qui subsiste sur la côte de Syrie et dans le Liban. La nuit de la Sainte-Barbe, les jeunes gens se réunissent et choisissent l'un d'entre eux qu'ils nomment عرندس ou lion[3]. Ils lui noircissent le visage, l'habillent de vêtements grotesques et l'emmènent de maison en maison pour obtenir quelque argent ou des friandises[4], criant : *bissiyyé Barbârah ! bissiyyé Barbârah*[5] *!* La nuit de la Sainte-Barbe porte elle-même le nom d'el-bissiyyé[6]. Cette appellation n'a plus aucun sens aujourd'hui, mais elle rappelle étrangement le nom de la déesse-chatte égyptienne : Bast. Une inscription grecque trouvée à Sidon mentionne un Ἀβδουβαστος dont le nom phénicien signifie : adorateur de la déesse Bast[7]. Une inscription égyptienne d'Aradus trouvée par Renan montre que la déesse Bast fut identifiée à Astarté[8].

1. Le Père Cheikho, *al-Machriq*, t. I (1898), p. 1134. Dans le curieux cantique en l'honneur de sainte Barbe, son père est désigné comme païen adorateur des pierres : ابوها الكافر كان عبّاد حجارة
2. *Al-Machriq*, t. I, p. 347 et 1134.
3. Ibn Doraid, éd. Wüstenfeld, p. 227 :
والعَرَنْدَس قالوا هو اسم من اسماء الاسد
4. *Al-Machriq*, t. I, p. 1134.
5. J. Harfouch, *Le Drogman arabe*, Beyrouth, 1894, p. 72 n. 3
6. البسّيّة. *Al-Machriq*, *loc. cit.*
7. Waddington, *Inscript. de Syrie*, 1866 c.
8. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 56-57.

Dans le Liban et jusque dans la Syrie du Nord, la chatte est encore appelée بسّة, bassah[1]. Le terme *el-bissiyyé* serait resté attaché à la personnalité ayant supplanté la déesse Bast dans le culte des Syriens et qui paraît être sainte Barbe.

Nous avons déjà mentionné les lieux de pèlerinages les plus importants, ceux de Khoḍr. M. Adolphe Geofroy, consul de France à Lataquié, nous envoie à ce sujet une note complémentaire : « Comme Al-Malik Dja'far aṭ-Ṭayyâr[2] est pour les Noṣairîs un être surhumain, on lui a construit un lieu de pèlerinage au sommet des monts noṣairîs, dans le canton des Nouwâṣarâ relevant du Liwâ de Lataquié. Les Noṣairîs ont d'autres pèlerinages qui sont les tombeaux de Chaikhs qu'ils vénèrent comme des saints. Il y a ceux des Chaikhs Khalîl an-Nomailî[3] au canton de Matâwar (Liwâ de Lataquié), Aḥmad Qourfes (saint Talaos). Ce saint a été ainsi nommé parce qu'en ouvrant sa tombe, on l'a trouvé accroupi. Il y a un lieu de pèlerinage consacré au Chaikh Kléa, dans le canton de Bahloûliyyé (Liwâ de Lataquié), un autre au Chaikh Ṭâher al-Qammoudî près de Lataquié, un autre au Chaikh Manṣoûr al-Gharabilî dans le district de cette ville[4], un autre au Chaikh Ḥasan Bilaoudjé sur les bords de l'Oronte près d'Antioche, et bien d'autres. » Près de ce dernier est aussi la ziyârah de Chaikh Moûsâ[5]. Sans vouloir dresser une liste complète de tous ces lieux de culte citons encore : le maqâm de Chaikh Ayyoûb près de Qal'at al-'Aidô, la qoubbah de Chaikh Mouselle au sud-ouest d'as-Sarâyâ, les ziyârah d'Ibn Hânî au nord de Lataquié près d'un cap qui en a reçu le nom, de Chaikh Dîb et de Chaikh Sa'îd près de Bahloû-

1. Vulgairement on prononce *bisséh*.
2. Sur ce frère d''Alî en grande vénération chez les Noṣairîs, cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéol. Orient.*, t. III, p. 278 et s.
3. Khalîl ibn Ma'roûf an-Nomailî était Kalâzî. Il a composé un diwân dont nous avons deux poésies, cf. Cl. Huart, *Journ. asiat.*, 9ᵉ sér., t. XIV (1879), p. 220 et s.
4. A environ douze kilomètres au nord de Lataquié.
5. M. Hartmann, *Zeitsch. der Gesell. für Erdkunde*, t. XXIX, p. 167.

liyyé, de Chaikh Yoûnous près Qa'lat al-Mouhêlbé, de Chaikh Maḥmoûd al-'Ollaiqah près d'al-'Ollaiqah, de Chaikh Ramaḍân entre al-'Ollaiqah et Ḥamidiyyé.

Quelques hauts-lieux, caractérisés par un bouquet de vieux arbres, portent des noms biblico-qoraniques dont le choix n'est pas indifférent et qui semblent, dans toute la Syrie, avoir supplanté des divinités déterminées. Nous relevons le maqâm de Nabî Yoûnous (Jonas) sur un des points les plus élevés de la montagne noṣairî (1504 m.), à l'est de Bâbennâ, les ziyârah de Nabî Chît au sud de Qadmoûs, de Nabi Mattâ[1] et de Nabî Ṣâliḥ au nord de Ḥiṣn-Soleimân. M. Clermont-Ganneau a montré[2] que Nabî Ṣâliḥ avait en Syrie, entre autres à Saint-Jean-d'Acre, pris la place d'Osiris ou de ses congénères. Nous avons trouvé à Ḥalet, en pays noṣairî, le nom d''Abdousir, c'est-à-dire adorateur d'Osiris[3].

1. Déformation arabe d'Amittai, nom du père du prophète Jonas.
2. Ch. Clermont-Ganneau, *Revue archéologique*, 1877, I, p. 30, n. 5.
3. *Revue archéologique*, 1897, I, p. 310. Inscription de l'an 56 de notre ère.

VII

ACCUSATIONS CONTRE LES NOṢAIRÎS. — PROPAGANDE NOṢAIRÎ

Nous ne pouvons terminer cet exposé sans examiner les accusations d'immoralité que portent contre les Noṣairîs tous les habitants de Syrie, chrétiens et musulmans, accusations très anciennes, puisqu'elles sont nettement formulées, dès le début du Ve siècle de l'Hégire, dans les écrits druzes. Cela nous permettra en même temps d'établir l'état des relations des Noṣairîs avec les sectes rivales et l'importance que leur religion prit à certain moment en Syrie.

Il est inutile d'insister sur ce fait général que la religion d'un petit nombre est toujours en butte à d'étranges suspicions. Les premiers chrétiens eurent à subir de pareilles attaques, quittes à les retourner contre leurs oppresseurs lorsqu'ils furent les maîtres. Il nous faut avant de conclure savoir quelles furent les accusations, rechercher si elles s'appuyaient sur des textes authentiques, sur des faits exacts, si elles ne faisaient pas partie de tout un système, si enfin de nos jours elles sont valables.

On a souvent fait ressortir quel foyer de conceptions religieuses fut la Palestine. La Syrie ne fut pas un foyer moins ardent. Dès une haute antiquité, elle exportait ses divinités. La vitalité de ses cultes nous frappe, surtout à l'époque romaine, par le fait que les textes conservés sont plus nombreux. C'est en Syrie, à Antioche, que la religion chrétienne prit définitivement possession d'elle-même et de là rayonna dans tout le monde ancien. Mais il n'y eut point, même en Syrie, conversion totale. Nous avons établi que les Noṣairîs, c'est-à-dire une partie notable de la Syrie

païenne, ne furent jamais chrétiens. Les Druzes étaient probablement dans le même cas. Au sein même du christianisme syrien, les sectes se multiplièrent, surtout les sectes gnostiques où revivaient les vieilles croyances contre lesquelles s'élevait le christianisme.

Les premiers textes qui entreprennent la lutte contre les Noṣairîs ont pour auteur un Druze. Hamza, le ministre de Ḥâkim, a réfuté leur doctrine dans un écrit intitulé : « Lettre qui extermine le débauché. Réfutation du Noṣairî[1]. » Si l'on en juge par le nombre relativement grand d'exemplaires que nos bibliothèques possèdent de cet ouvrage, il a joui d'une vogue qui ne peut s'expliquer que par les nécessités de la lutte. Rappelons que, — comme l'attestent encore les colonies établies au nord du lac de Ḥoûleh, — la religion noṣairî s'étendait jusque dans le Wâdî at-Taim. Or, si l'on songe que c'est précisément dans le Wâdî at-Taim que prit pied en Syrie la religion druze, on se rendra compte de la violence des luttes que nous révèle la *Lettre qui extermine le débauché*. « La première chose qu'avance ce scélérat noṣairî, dit l'auteur, c'est que toutes les choses qui ont été défendues aux hommes, le meurtre, le vol, le mensonge, la calomnie, la fornication, la pédérastie, sont permises à celui ou à celle qui connaît Notre-Seigneur. Il calomnie et altère la doctrine du Tanzîl et du Ta'wîl ; car il ne lui est point permis, par ces systèmes de doctrine, de voler ce qui appartient à autrui et la religion ne lui permet pas de mentir[2]. » Quant au meurtre, personne ne peut l'approuver. Hamza réfute les paroles du Noṣairî qu'il rapporte ainsi : « Le croyant ne doit pas empêcher son coreligionnaire de lui ravir son bien ou son honneur ; il doit laisser à son coreligionnaire croyant toute liberté de voir ses femmes et ses filles et ne s'opposer à rien de ce qui peut se passer entre eux, sans quoi sa foi est

1. Cf. Silvestre de Sacy, *Exposé de la Rel. des Druzes*, t. II, p. 519 et s., 570 et s., et notre bibliographie, n° 23.
2. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 570.

imparfaite[1]. » Hamza a soin de citer le livre qu'il réfute[2] : « Il m'est tombé, dit-il, entre les mains un livre intitulé : *Le Livre des vérités et la manifestation de ce qui était voilé.* » Il faut reconnaître que dans la littérature religieuse des Noṣairîs il n'y a rien qui permette de baser ces accusations. Hamza était en somme imbu de préjugés musulmans et le non-voilement des femmes noṣairîs[3] devait lui apparaître comme une licence extrême. Tout au plus peut-on reprocher, — comme nous l'avons vu pour l'initiation, — à certains commentateurs noṣairîs des allégories osées. Mais Hamza était mal venu de se plaindre : lui-même avait poussé l'allégorie au delà du ridicule pour expliquer les extravagances de Ḥâkim.

Jacques de Vitry a recueilli ces mêmes accusations[4] : « Sunt insuper quidam alii miserabiles in montanis homines, circa juga Libani in partibus Tripolitanis commorantes : qui licet ex parte magna Machometi legem observent, dicunt tamen se legem quamdam aliam occultam habere, quam non licet alicui revelare, nisi filiis eorum cum jam adultæ sunt ætatis, ut secreta pueriliter non revelent : vel mortis articulo imminente cum patres in extremis laborantes spem evadendi non habent. Uxores autem et filiæ in lege maritorum et parentum suorum ignorantes legem illam, dicunt se credere. Quod si forte filius levitate aliqua legem illam, quam vocant occultam, matri suæ revelaret, uxor a marito et filius a patre absque ulla retractatione necarentur. Hi autem præter morem aliorum paganorum, vinum bibunt et carnes porcinas edunt, et ab omnibus aliis tanquam hæretici legis reprobantur. Hi autem pessima et abominabilia et sexui fœmineo contraria in occulto turpiter operantes, sicut illis narrantibus qui ab eis recesserunt cognitum est, timent ne uxores eorum reliquerent, vel con-

1. Silv. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 571. Cf. aussi p. 573-574, et 518 et s.
2. *Ibid.*, p. 568-569.
3. De nos jours les femmes noṣairîs ne se voilent que dans une ville musulmane, comme font parfois aussi les chrétiennes par crainte de se singulariser et de s'attirer des injures.
4. Édition Bongars, p. 1062.

temptui haberent, si execrabiles ritus eorum et immunditias sectæ perversissimæ cognoscerent. » Nous avons vu la vraie raison pour laquelle les femmes ne sont pas initiées à la religion. On les croit inaptes, n'ayant pas d' « âme raisonnable ». La chronique d'Albéric de Trois-Fontaines est mieux informée que le trop crédule Jacques de Vitry[1].

Les insinuations malveillantes contre les Noṣairîs faisaient partie de tout un système d'attaques contre les Druzes, les Ismaélîs et les Qarmaṭes. S. de Sacy, M. de Goeje[2] et M. van Vloten[3] en ont fait justice pour ces sectes; leurs arguments s'appliquent aux Noṣairîs. Il ne faut point perdre de vue que pour tout bon musulman, le fait de renoncer aux prescriptions du Qoran sur la prière, les ablutions, le pèlerinage, de déclarer licite le vin, etc., était la plus grande des abominations et entraînait les pires reproches d'impiété et de débauche.

On peut dire que la violence des attaques témoigne de l'action puissante des missionnaires noṣairîs qui semblent avoir tenu une digne place à côté des missionnaires ismaélîs, leurs maîtres. Nous avons signalé leurs succès dans la Biqâʿ jusque dans le Wâdî at-Taim, à Ḥadîthah sur l'Euphrate, et jusque dans les environs de Baṣrah[4]. De grandes villes comme Ḥomṣ, malgré leurs anciennes attaches au parti des Omayyades, s'étaient laissé gagner, au grand scandale des musulmans. Le géographe Yâqoût en perd sa sérénité professionnelle : « En fait de choses surprenantes, dit-il[5], que j'ai remarquées à Ḥomṣ, je citerai la corruption des mœurs et la pauvreté qui, toutes deux, dépravent l'intelligence, si bien qu'on cite proverbialement le fait suivant à propos de la bêtise des gens de Ḥomṣ. Ils furent les plus acharnés contre

1. Cf. plus haut, p. 73 et n. 1.
2. De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn*, 2ᵉ édit., p. 30 et 159. Cf. aussi P. Casanova, *Journ. asiat.*, 1898, I, p. 159.
3. G. van Vloten, *Recherches sur la Domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades*, Amsterdam, 1894, p. 49-50.
4. Cf. plus haut, p. 13 et s.
5. Yâqoût, *Mouʿdjam*, éd. Wüstenfeld, t. II, p. 338.

ʿAlî dans le combat de Ṣiffîn avec Mouʿâwiyah. Le plus grand nombre d'entre eux avait incité Mouʿâwiyah à combattre ʿAlî. Mais lorsque cette guerre fut terminée et que le temps eût passé, ils devinrent des plus outrés des chîʿites, au point qu'un grand nombre des habitants de Ḥomṣ accepta la doctrine des Noṣairîs qui tirent leur origine des Imamites, insulteurs de la doctrine islamique. Les gens de Ḥomṣ s'enfoncèrent de plus en plus dans l'erreur, et depuis ils n'ont plus jamais recouvré la raison. »

Il y a là un fait très remarquable. On se fût attendu à ce que Ḥomṣ subît l'influence des Ismaélîs, on n'eût pas jugé probable une influence noṣairî. Aussi doit-on se demander si la propagande noṣairî n'a pas été singulièrement favorisée par des survivances païennes très vivaces. Les païens qui subsistaient sous la domination arabe, non seulement à Ḥarrân, mais dans plusieurs villes de Syrie, à Baʿalbeck notamment[1] et probablement à Ḥomṣ, se dissimulaient d'une façon assez équivoque sous le nom de Sabéens. La religion noṣairî leur offrait un compromis entre l'Islâm et leur culte planétaire : elle se fût étendue sur toute la Syrie si la religion druze, venant d'Égypte, ne l'avait arrêtée vers le Sud.

On conçoit que l'habile Râchid ad-dîn Sinân, le grand maître des Ismaélîs de Syrie, renonçant à voir adopter la doctrine ismaélî, ait accepté les principes noṣairîs[2], tout en essayant de les exploiter à son profit. Il tenta de démontrer aux Noṣairîs, au milieu desquels il vivait, que, comme le cycle d'ʿAlî-Moḥammed-Salmân avait supplanté le cycle Ciel-Soleil-Lune, ils ne devaient pas craindre de renoncer au culte d'ʿAlî. Ils devaient reconnaître le septième cycle proclamé par l'apparition comme Nâṭiq d'Aboû adh-Dharr et dans lequel Râchid ad-dîn se réservait le rôle d'Asâs. Car

1. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. I, p. 489-91.

2. Nous avons établi dans une communication à la Société Asiatique (11 mai 1900) que les deux fragments publiés par Stan. Guyard (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs*, p. 17-26 et 99-126), qui ont pour auteur Râchid ad-dîn, ne se rattachent nullement aux doctrines ismaélîs, comme le pensait le savant éditeur, mais aux doctrines noṣairîs.

selon la doctrine noṣairî l'Asâs parfait la religion, l'Asâs est le Ma'nà, c'est-à-dire Dieu. Il perdit ainsi plusieurs de ses compagnons ismaélîs[1] et à plusieurs reprises le grand maitre ismaéli de Perse chercha à le faire assassiner[2]; mais nous avons vu, par contre, qu'il gagna à sa cause un fort parti noṣairî[3]. Par le prestige religieux qu'il sut acquérir, il obtint de ses gens un dévouement fanatique. Ibn Djoubair, qui parcourut la Syrie en 1184-85, nous le dit expressément : « Un démon à face humaine, appelé Sinân, a été suscité parmi les (Ismaélîs de Syrie)... Ils en ont fait un dieu qu'ils adorent et pour qui ils sacrifient leur vie... Ils en sont venus à un tel point d'obéissance et de soumission à ses ordres, que, s'il commande à l'un d'eux de se précipiter du haut d'un rocher, il se précipite aussitôt[4]... » De cette prétention à la divinité de Râchid ad-dîn, l'imagination populaire n'a retenu que l'usage du ḥachîch[5].

La propagande noṣairî qui s'était déjà heurtée à l'activité des missionnaires druzes, dut céder devant les efforts des dévots musulmans et les persécutions dont le fatwa d'Ibn Taimiyyah n'est que la reconnaissance légale. Ainsi depuis longtemps ils se renferment dans le mystère le plus complet. « Ce sont des personnes d'un caractère singulier, remarquait Maundrell à la fin du XVII[e] siècle. Ils n'ont aucune religion certaine; mais à l'imitation du caméléon, ils prennent la teinture de la religion, telle qu'elle puisse être, des personnes avec lesquelles ils conversent. Avec les Chrétiens, ils font profession du christianisme. Ils sont mahométans avec les Turcs, et Juifs avec les Juifs. Enfin ce sont des Panthées en religion, sans que l'on puisse découvrir le fond de leurs consciences[6]. » Soleïmân nous dit de même : « Lorsque

1. St. Guyard, *Un grand maitre des Assassins*, p. 43.
2. *Ibidem*, p. 44.
3. Cf. plus haut, p. 79 et s.
4. St. Guyard, *Un grand maître des Assassins*, p. 43.
5. Cf. plus haut, p. 49, n. 2.
6. Henri Maundrell, *Voyage d'Alep à Jérusalem*, p. 20. Il ne faut donc pas se hâter d'accepter leurs dires sans examen et de conclure à leur christianisme primitif.

les Noṣairîs rencontrent des musulmans, ils protestent, disant : Nous sommes pareils à vous, nous jeûnons et nous prions. Et cependant ils ne jeûnent pas. Lorsqu'ils entrent dans la mosquée avec les musulmans, ils ne disent pas de prières, mais s'agenouillant et se levant comme eux, ils insultent Aboû Bekr, 'Omar, 'Othmân et les autres[1]. » Les Noṣairîs prennent en effet le plus grand soin à cacher leur doctrine. On pourrait leur attribuer cette parole des disciples de Basilide : « Connais tout, mais ne laisse personne te connaître. » Elle définit parfaitement leurs rapports avec les étrangers à leur secte. Les musulmans orthodoxes ne leur en ont aucun gré, et, de nos jours, les accusations ont redoublé de violence. Les assemblées religieuses des Noṣairîs sont des réunions de débauche, leurs rites « des pratiques infâmes, prétendues religieuses et tenues secrètes[2] ». Et l'on conclut : « Malgré l'ostentation qu'ils mettent à vouloir se faire passer pour musulmans, les Noṣairîs sont en réalité des idolâtres des pires et plus ignobles catégories[3]. »

Ces violentes attaques n'ont aucun fondement. L'exposé que nous avons fait de leur religion le prouve abondamment. Elles nous offrent un exemple remarquable des légendes auxquelles se complait l'imagination orientale et que les Européens, depuis Jacques de Vitry, acceptent avec curiosité et enthousiasme. Ils y trouvent le plaisir d'une grivoiserie et la satisfaction d'étaler une morale offensée. A trois reprises, nous avons parcouru le Djabal an-Noṣairiyyah sans avoir trouvé quoi que ce fût qui autorisât les soupçons répandus si complaisamment. Le pasteur Lyde, qui a séjourné longtemps chez les Noṣairîs, a formellement démenti tous ces racontars.

Le livre appelé par S. de Sacy le Catéchisme des Noṣairîs,

1. *Al-bâkoûrah*, p. 82.
2. Vital Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine*, p. 141.
3. Vital Cuinet, *Turquie d'Asie*, t. II, p. 123.

se termine par cet aphorisme que ne désavouerait pas le moraliste le plus sévère : « Dja'far aṣ-Ṣâdiq a dit : L'adultère est un vêtement noir que les fidèles ne revêtent pas et dont ils ne se couvrent pas[1]. »

1. وقال الصادق الزنا. ثوب اسود لا يلبسه ولا يعتليه الامنا.

APPENDICE

KITÂB AL-MADJMOÛ'

PREMIÈRE SOURATE INTITULÉE LE COMMENCEMENT[1]

Heureux celui qui parvient à la contemplation de l'Être aux tempes chauves[2] !

Je commence en disant : Je suis un serviteur (de Dieu). Je commence au début de ma réponse par (proclamer) l'amour de la sainteté de la Ma'nawiyyah[3] de l'Émir des abeilles[4], 'Alî ibn Abî Ṭâlib surnommé Ḥaidarah[5] Aboû Tourâb. Avec lui j'ai commencé et avec lui j'ai mené à bonne fin. Par son invocation je triompherai, grâce à lui je serai sauvé et vers lui je me réfugierai[6]. Par lui j'ai été béni, c'est à lui que j'ai demandé secours. Par lui j'ai commencé et j'ai achevé

1. Soleïmân, *al-bâkoûrah*, p. 7-10. Salisbury, *Journal of the American Oriental Society*, t. VIII, p. 236-38.

2. Il s'agit d''Alî comparé au lion. Cf. Clément Huart, *Journ. asiat.*, 7e sér., t. XIV, p. 251 : « Ce lion que nous surnommons le Prince des abeilles, notre maître 'Alî. » Le sens de ولاية est à rapprocher de celui conservé chez les Ṣoûfîs, Djordjânî, édit. Flügel, p. 275 :

الولاية هي قيام العبد بالحقّ عند الفناء عن نفسه

3. Doctrine du Ma'nâ. Cf. plus haut, p. 46 et n. 2.

4. C'est-à-dire des étoiles. Cf. plus haut, p. 59 n. 3.

5. Surnom qui a été adopté par la secte des Ḥaidarîs. Cf. plus haut, p. 77.

6. La mort est considérée comme un bienfait, car elle permet à l'âme de s'échapper hors de l'enveloppe humaine et d'accomplir son ascension vers les étoiles.

dans la vérité de la religion et par l'affirmation de la certitude.

Le maitre Aboû Cho'aib Moḥammed ibn Noṣair[1] dit à Yaḥyâ ibn Ma'în as-Sâmari : « O Yaḥyâ, lorsqu'un accident te survient dans la vie ou qu'un malheur t'échoit avec la mort, profère une invocation élevée, pure, sincère, pieuse, sans souillure, éclatante, sublime, sainte, sans tache, rayonnante, lumineuse, qui te sauvera de ces enveloppes humaines de chair et de sang et te fera atteindre les formes lumineuses. Dis : Par toi j'ai été béni, ô toi qui guides par tes caresses, ô toi qui manifestes ta puissance et qui caches ta sagesse, ô toi qui t'exauces toi-même, qui appelles ton Nom : tes attributs[2], ô Lui, ô Tout, ô Éternel, ô Préexistant qui n'a pas cessé d'être, ô toi qui causes les maladies, qui détruis les mouvements des dynasties, ô Limite des limites, Extrémité des extrémités, qui connais les secrets des choses cachées, ô toi qui es présent, qui existes, qui es manifeste, ô objet des désirs, qui es caché sans être enveloppé, ô toi d'où les luminaires se lèvent et où ils se couchent, partant de toi et retournant à toi, ô toi qui donnes à toute lumière une manifestation, à toute manifestation un nom, à tout nom un lieu, à tout lieu une place et à toute place une porte. La porte conduit de l'un à l'autre et fait entrer de l'un vers l'autre. C'est toi, ô Émir des abeilles, ô 'Alî ibn Abi Ṭâlib qui en es la Preuve et le Tout. Tu es Lui, ô Lui, ô Lui, ô toi que personne ne connaît si ce n'est toi-même !

Par les questions du Sîn[3] qui sont enchevêtrées comme des fils emmêlés l'un dans l'autre, par les demandes de ceux qui t'implorent, par le guide des guides, par 'Alî Zain ad-dîn wal-'Âbidîn[4], je t'implore de rassembler nos cœurs et les cœurs de nos frères les croyants dans la piété, dans la

1. Le prétendu fondateur de la religion des Noṣairîs.
2. Cf. sourate 5 : 'Alî a appelé le seigneur Moḥammed son Nom..., ses attributs.
3. Le Sîn est l'emblème de Salmân al-Fârisî. Le sens du texte nous échappe en ce point.
4. 'Alî Zain al-'Âbidîn, mort en 75 de l'Hégire est le quatrième Imâm des Chî'ites.

crainte de Dieu, dans la règle, dans la science et la religion. Nous célébrons ta majesté pure, ta puissance éclatante, ta miséricorde universelle, le précepte obligatoire, la vérité péremptoire qui sont mystères, souvenir, gloire, honneur, force, victoire. Nous célébrons ton aspect brillant, tes tabernacles glorieux, le tabernacle de l'élévation, la couronne de la direction, la croyance ferme et le sentier droit[1]! Quiconque en a connu le sens caché et le sens apparent triomphe et est sauvé. Celui qui nous en a instruits, c'est notre seigneur Salsal Salmân, en faisant de la propagande, c'est ce vers quoi nous a guidés et dirigés notre Chaikh et maître, la couronne de nos têtes, l'exemple de notre religion, la fraîcheur de nos yeux, le maître Aboû 'Abdallâh al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khaṣîbî[2]. Que le Très-Haut sanctifie son âme, afin que son lieu soit le lieu de la pureté, sa place la place de la vérité et de la fidélité. Au nom de Dieu et en Dieu. Mystère[3] du maître Aboû 'Abdallâh qui possède la connaissance de Dieu! Mystère de sa pieuse mémoire! Que Dieu assiste son mystère!

DEUXIÈME SOURATE INTITULÉE LA SANCTIFICATION D'IBN AL-WALÎ[4]

Combien est beau ce que voit le dormant dans son rêve! Il perçoit les sensations, mais ne voit pas la personne. Tandis que celle-ci l'appelle, il répond : Me voilà, me voilà, ô Émir des abeilles, ô 'Alî ibn Abî Ṭâlib, ô désir de tous ceux qui désirent, ô éternel dans la divinité, ô mine du

1. Expressions empruntées au *Qoran*, cf. IX, 36 et *passim*; I, 5.
2. M. Hartwig Derenbourg, notre maître, qui a bien voulu revoir les épreuves de ce texte, nous fait observer que l'appellation traditionnelle — depuis Silv. de Sacy, — d'al-Khoṣaibî n'est pas exacte. Il faut lire al-Khaṣîbî, cf. Adh-Dhahabî, *al-Mochtabih*.
3. Sur le sens de سر cf. plus haut, p. 65, n. 1.
4. Soleïmân. *al-bâk.*, p. 10-11. Salisbury, *op. cit.*, p. 238-239.

monde invisible. Secrètement tu es notre Dieu et ouvertement notre Imâm, ô toi qui es apparu là où tu étais caché et qui as été caché là où tu es apparu. Tu es apparu dans l'action de te voiler et tu t'es voilé dans l'apparition. Tu es apparu dans l'essence divine, tu t'es élevé sous la forme d''Ali[1] et voilé sous la forme de Moḥammed. Tu en as appelé de toi vers toi. O Émir des abeilles, ô 'Alî, ta lumière s'est levée, ton aurore a paru, ta clarté s'est répandue, tes bienfaits ont été incomparables, ta louange imposante, parce que tu me préserves de la peine de tes transformations avilissantes et que tu nous préserves, nous et l'ensemble de nos frères les croyants, de la peine du Faskh, du Naskh, du Maskh, du Waskh, du Raskh, du Qachch et du Qachchâch[2]; car tu en as la puissance. Mystère du saint Ibn al-Walî qui est Aboû al-Ḥosain Moḥammed ibn 'Alî al-Djillî! Que par sa mémoire le salut soit sur nous! Que Dieu protège son mystère!

TROISIÈME SOURATE INTITULÉE LA SANCTIFICATION D'ABOÛ SA'ÎD[3]

Je t'implore, ô Possesseur du pouvoir, ô Émir des abeilles, ô 'Alî, ô Généreux, ô Préexistant, ô toi qui pardonnes, qui as poussé la Porte[4]. Je t'implore par les cinq Élus[5], par les six Révélations[6], par les sept astres brillants[7], par les huit robustes porteurs du trône[8], par les neuf Moḥammé-

1. Salisbury traduit العلوية par *supremacy*. Le vrai sens est fourni par le titre de la sourate 9.
2. Cf. plus haut, p. 122 et 124.
3. *Al-bâkoûrah*, p. 11-14. Salisbury, *op. cit.*, p. 239-241.
4. C'est-à-dire : qui as incité Salmân al-Fârisî à la propagande.
5. Cf. plus haut, p. 68 et s.
6. Celle de Salmân al-Fârisî et des cinq Incomparables pour lesquels nous renvoyons plus haut, p. 68 et s.
7. Les sept planètes.
8. Ce sont les huit noms cabalistiques, ceux des cinq Incomparables, plus Ṭâlib, 'Aqîl, Dja'far aṭ-Ṭayyâr.

diens[1], par les dix coqs purs[2], par les onze tours de la Porte[3] et par les douze personnages de l'Imâmah[4], par leur foi en toi, ô Limite du Tout, ô Émir des abeilles, ô maître de la puissance suprême, ô toi le Un, dont le Nom est unique[5], dont la Porte est l'unité, ô toi qui es apparu dans les sept tabernacles essentiels, je t'implore de rendre fermes nos cœurs et nos membres dans ta sainte connaissance. Délivre-nous de ces formes humaines et revêts-nous des enveloppes lumineuses parmi les étoiles du ciel. Nous célébrons la personne de notre Chaikh et maître, le très glorieux, le très grand, le jeune et pieux Aboû Sa'îd al-Maimoûn ibn Qâsim aṭ-Ṭabarânî[6], qui possède la connaissance de Dieu, qui s'abstient de ce qui est illicite, qui a pris de sa main ce qui lui revenait, tandis qu'Aboû Dohaibah avait le dos tourné. Que Dieu maudisse Aboû Dohaibah, que le salut et la miséricorde de Dieu soient sur Aboû Sa'îd. Mystère d'Aboû Sa'îd le jeune, le pieux, le vertueux al-Maimoûn ibn Qâsim aṭ-Ṭabarânî. Que Dieu assiste son mystère!

1. Moḥammed, al-Ḥasan, al-Ḥosain, 'Alî Zain al-'Âbidîn, Moḥammed al-Bâqir, Dja'far aṣ-Ṣâdiq, Moûsâ al-Kâṭhim, 'Alî ar-Riḍâ, Moḥammed al-Djawâd.

2. Les cinq Incomparables, plus Naufal, Aboû al-Ḥârith, Moḥammed ibn al-Ḥanafîyyah, Aboû Borzah et 'Abdallâh ibn Naḍlah.

3. Roûzbah ibn al-Marzabân, Aboû al-'Alâ Rachîd al-Hadjarî, Kankar ibn Abî Khâlid al-Kâboulî, Yaḥyâ ibn Mo'ammar, Djâbir ibn Yazîd al-Djo'fî, Moḥammed ibn Abî Zainab al-Kâhilî, al-Mofaḍḍal ibn 'Omar, 'Omar ibn al-Mofaḍḍal, Moḥammed ibn Noṣair al-Bakrî an-Nomairî, Daḥyah ibn Khalîfah al-Kalbî, Oumm Salamah.

4. Les neuf Moḥammédiens, plus 'Alî al-Hâdî, al-Ḥasan al-'Askarî, Moḥammed ibn al-Ḥasan al-Ḥodjdjah. Ce sont les douze Imâms de la secte chî'ite des Imâmites, avec cette différence que Moḥammed, le prophète, remplace 'Alî. Cette liste est en opposition avec les doctrines ismaélîs, cf. à ce sujet plus haut, p. 14 et n. 4.

5. Sur la distinction de الاحد et de الواحد, cf. plus haut, p. 151 n. 3.

6. Sur ce personnage, cf. plus haut, p. xvii.

QUATRIÈME SOURATE INTITULÉE L'ORIGINE[1]

Combien belle est l'assistance que je trouve en Dieu, combien beau le chemin qui me conduit vers Dieu, combien beau ce que j'ai entendu et saisi de la part de mon Chaikh, de mon maître, de mon directeur[2], qui m'a comblé de bienfaits comme Dieu l'en a comblé lui-même par la connaissance du ʿAin-Mîm-Sin, qui consiste dans le témoignage qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'ʿAli ibn Abî Ṭâlib, au front et aux tempes chauves[3], l'Adoré; qu'il n'y a pas d'autre Voile que le seigneur Moḥammed, le Loué, et pas d'autre Porte que le seigneur Salmân al-Fârisi, l'objet des désirs[4]. C'est ce que j'ai appris de mon Chaikh et maître, ma limite, mon appui, mon guide vers la voie du salut, qui me conduit vers la source de vie, qui a libéré mon cou du joug de l'esclavage par la connaissance de ce qu'est l'Essence suprême, le maître parfait, la montagne immense, mon ʿAmm[5], mon Chaikh, mon maître, couronne de ma tête, mon vrai père[6], Aḥmed. Il m'a communiqué ce grand mystère dans telle et telle année, dans tel et tel mois et tel jour. Aḥmed le tenait d'Ibrâhîm, Ibrâhîm de Qâsim, Qâsim d'ʿAlî, ʿAlî d'Aḥmed, Aḥmed de Khoḍr, Khoḍr de Salmân, Salmân de Ṣoubḥ, Ṣoubḥ de Yoûsouf, Yoûsouf de Djibrâ'îl, Djibrâ'îl de Moʿallâ, Moʿallâ de Yâsîn, Yâsîn de ʿÎsâ, ʿÎsâ de Moḥammed, Moḥammed de Houdâ Moḥam-

1. *Al-bâkoûrah*, p. 14-18. Salisbury, *op. cit.*, p. 241-245.
2. C'est le personnage qui préside à l'initiation.
3. Allusion au lion avec qui ʿAlî est toujours comparé. Le sens mystique est celui d'invisible. Cf. Berlin, Bibl. Royale, ms. 4292, f° 35 v°.
4. C'est la formule par excellence des Noṣairîs correspondant au symbole ع م س. Elle est citée presque textuellement dans le *Fatwa* d'Ibn Taimiyyah. Cf. plus haut, p. 65.
5. Titre du personnage qui joue le rôle d'initiateur. Cf. plus haut, p. 106 et s.
6. Sur la parenté que crée l'initiation, cf. plus haut, p. 105 et s. Cf. aussi St. Guyard, *Fragments*, p. 127.

med, Houdâ Moḥammed de Riḍâ Aḥmed, Riḍâ Aḥmed de Ṣafandî, Ṣafandî de Balâdhorî Asad, Balâdhorî Asad de Ḥassân ar-Rachîqî, Ḥassân ar-Rachîqî de Moḥammed, Moḥammed de Morhaf-Miṣr, Morhaf-Miṣr de 'Aqd Djibrâ'îl, 'Aqd Djibrâ'îl d''Abdallâh al-Djoûgholî, 'Abdallâh al-Djoûgholî d'Ismâ'îl al-Laffâf, Ismâ'îl al-Laffâf de Dja'far al-Warrâq, Dja'far al-Warrâq d'Aḥmed aṭ-Ṭarrâz, Aḥmed aṭ-Ṭarraz d'Aboû al-Ḥosain Moḥammed ibn 'Alî al-Djillî, Aboû al-Ḥosain Moḥammed ibn 'Alî al-Djillî du maître Aboû 'Abdallâh al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khaṣîbî, celui-ci de son Chaikh et maître Aboû Moḥammed 'Abdallâh ibn Moḥammed al-Djannân al-Djounboulân, le serviteur de Dieu, vivant dans l'abstinence, qui est du Farsistân. Ce dernier l'a reçu de Moḥammed ibn Djoundab qui le tenait du maître Aboû Cho'aib Moḥammed ibn Noṣair al-'Abdî al-Bakrî an-Nomairî, qui était la Porte d'al-Ḥasan al-Âkhir al-'Askarî. De Moḥammed ibn Noṣair vient le nom et la religion (des Noṣairîs[1]). Que notre maître al-Ḥasan al-'Askarî soit exalté très haut, en dépit de ce que disent les égarés et de ce qu'ont proféré les impies! Mystère de la religion, mystère de nos frères les plus illustres, où n'y en a-t-il pas de puissants? Par leur mystère que Dieu les assiste tous! J'atteste qu'al-Ḥasan al-Âkhir al-'Askarî est le premier et le dernier, le caché et le manifeste, et qu'il est tout-puissant.

CINQUIÈME SOURATE INTITULÉE LA VICTOIRE[2]

Lorsque viennent l'aide de Dieu et la victoire et que tu vois les hommes embrasser en masse la religion de Dieu, rends grâce à ton Dieu et demande-lui pardon; certes, il est miséricordieux[3]. J'atteste que mon maître l'Émir des

1. C'est ce que nous avons discuté plus haut, p. 9 et s.
2. *Al-bâkoûrah*, p. 18-20; Salisbury, *op. cit.*, p. 245-248.
3. Ce sont les trois versets de *Qoran*, sour. 110.

abeilles, 'Alî, a créé le seigneur Moḥammed de sa propre lumière et qu'il l'a appelé son Nom, son âme, son trône, son siège, ses attributs, réuni à lui et non séparé de lui, mais sans qu'il y ait vraiment union, ni séparation de lui par une distance, uni avec lui par la lumière, séparé de lui par la manifestation de l'apparition. Moḥammed est issu d''Alî comme le sentiment est issu de l'âme, ou comme les rayons solaires viennent du disque du soleil; ou comme le bruit de l'eau vient de l'eau; ou comme le *fatq* du *ratq*[1]; comme la lumière de l'éclair provient de l'éclair, ou le regard de l'œil, ou le mouvement du repos. Quand 'Alî ibn Abî Ṭâlib le veut, il manifeste Moḥammed; s'il le veut, il le dissimule sous l'éclat de sa lumière. J'atteste que le seigneur Moḥammed a créé le seigneur Salmân de la lumière de sa lumière, qu'il en a fait sa Porte, et le porteur de son livre. C'est Salsal et Salsabîl, c'est Djâbir[2] et Djibrâ'îl, c'est la direction et la certitude, c'est indubitablement le maître des mondes. J'atteste que le seigneur Salmân a créé les cinq nobles Incomparables[3]. Le premier d'entre eux ou la grande perle, l'astre brillant, le musc odoriférant, la jacinthe rouge, la verte émeraude, ce sont al-Miqdâd ibn Aswad al-Kindî, Aboû adh-Dharr al-Ghifârî, 'Abdallâh ibn Rawâḥah al-Anṣârî, 'Othmân ibn Maṭh'oûn an-Nadjâchî et Qanbar ibn Kâdân ad-Daousî. Ce sont les serviteurs de notre maître l'Émir des croyants. Gloire et honneur à sa mémoire! Ils ont créé ce monde depuis le Levant jusqu'au Couchant, du Sud au Nord, la terre ferme et la mer, la

1. Le *fatq* et le *ratq* étaient chez les Ismaélîs — et les Ṣoûfîs les ont conservés — des termes techniques. Ils donnent une particulière importance à la mention de *Qoran*, xxi, 31, dans certaines prières et en précisent le sens allégorique, cf. plus haut, p. 90. Le *ratq* définissait l'état de Dieu avant l'apparition de ses émanations et le *fatq* l'état de Dieu après la manifestation de la raison universelle. Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 168 et 174, n. 1.

2. Nous ne pensons pas qu'il soit question ici de Djâbir ibn Yazîd al-Djo'fî, une des onze tours de la Porte, cf. sourate 3; mais de Djâbir ibn 'Abdallâh que la tradition classe parmi les premiers partisans du Prophète et qui mourut à Médine en l'an 78 de l'Hégire, âgé de 94 ans.

3. Ou les cinq Yatîm, cf. plus haut, p. 68 et s.

plaine et la montagne qui supporte le ciel et entoure la terre depuis Djâbalqâ jusqu'à Djâbarṣâ[1], jusqu'aux observatoires d'al-Aḥqâf[2], jusqu'à la montagne Qâf[3], jusqu'à ce qui supporte la voûte de la sphère céleste en rotation[4], jusqu'à la ville du seigneur Moḥammed, Samarie[5], où se sont réunis les croyants et où ils sont tombés d'accord sur la doctrine du maître Aboû 'Abdallâh (al-Khaṣîbî). Ils n'ont pas douté, ils ne sont pas tombés dans le polythéisme et ils n'ont pas trahi le mystère d''Alî ibn Abî Ṭâlib, ni ne lui ont déchiré le Voile, ni ne sont entrés vers lui, si ce n'est par une Porte. Rends les Croyants croyants, tranquilles, raffermis, puissants contre leurs ennemis et nos ennemis, et victorieux. Rends-nous avec eux croyants, confiants, tranquilles, protégés, puissants contre nos ennemis et leurs ennemis, et victorieux. Par le mystère de la victoire, de celui qui a remporté la victoire et de celui qui tient la victoire sur sa main

1. Villes fabuleuses. Voici ce qu'en dit Yâqoût, *Mou'djam*, t. II, p. 2 : « Djâbarṣâ est une ville dans l'Extrême-Est. Les Juifs racontent que les fils de Moïse s'étant enfuis, soit dans la guerre de Ṭâloût (Saül), soit dans la guerre de Nabuchodonosor, Dieu les mena et les fit habiter en ce lieu, afin que personne ne les atteignît. Ils étaient en effet le reste des croyants. Pour qu'ils parvinssent à Djâbarṣâ, la distance leur fut abrégée et Dieu égalisa la nuit et le jour. Ainsi ils y habitent, mais personne, si ce n'est Dieu, ne sait leur nombre. Lorsqu'un Juif se rend vers eux, ils le tuent après lui avoir dit : Tu ne parviendras pas chez nous avant d'avoir changé ta loi. Ils trouvent alors licite de verser son sang. D'autres Juifs prétendent que les habitants de Djâbarṣâ sont le reste des croyants de Thamoûd, tandis que ceux de Djâbalqâ sont le reste des croyants de la tribu de 'Âd..... Cette seconde ville est dans l'extrême Ouest. » Yâqoût orthographie : جابرس et جابلق.

2. Al-Aḥqâf mentionné dans le *Qoran*, XLVI, 20, désigne le pays des 'Âdites. C'est là, d'après la légende (cf. Yâqoût, *Mou'djam*, I, p. 155), qu'on aurait retrouvé le tombeau du prophète Hoûd avec l'inscription arabe suivante : « Je suis Hoûd le prophète, qui me suis affligé de l'impiété de 'Âd ; car, par ordre d'Allâh, il n'y a pas de retour sur terre. » Les derniers mots sont une allusion à *Qoran*, XLII, 43.

3. Montagne qui, d'après les cosmographes arabes, soutient la terre et l'entoure de toute part, si bien que le Soleil se lève et se couche derrière la montagne Qâf.

4. Ce support est, d'après *Qoran*, XXI, 32, formé par les montagnes de la terre.

5. Cf. p. 126.

droite, par le mystère de notre seigneur Moḥammed, de Fâṭir, d'al-Ḥasan, d'al-Ḥosain et de Moḥsin. Mystère de ce qui est caché, des personnages de la prière, du petit nombre de ceux qui savent! Que le salut soit sur nous à cause de leur mention, et que la prière de Dieu soit sur eux tous!

SIXIÈME SOURATE INTITULÉE L'ACTION DE SE PROSTERNER[1]

Dieu est très grand, Dieu est très grand, Dieu est très grand. Devant Dieu on se prosterne, devant le Seigneur, le Très-Haut, l'Être aux tempes chauves, l'Adoré. O mon maître, ô Moḥammed, ô créateur, ô victorieux, ô lumière du Ma'nâ auguste et son noble Voile, c'est à toi que j'ai demandé assistance. Viens à mon secours dans ce monde, c'est à toi que j'ai demandé protection. Protège-moi du châtiment du feu[2], ô fort, ô souverain, ô puissant, ô victorieux, ô créateur de la nuit et du jour! Nous tendons et nous dirigeons vers Dieu, qui est la lumière des cieux et de la terre, la hauteur suprême; qu'il soit célébré et exalté. Je me suis dirigé vers la Porte, et je me suis prosterné devant le Nom. Devant le Ma'nâ j'ai adoré et je me suis prosterné. Ma face périssable et usée s'est prosternée devant la face d''Alî le vivant, le durable, l'éternel : ô 'Alî, ô grand, ô 'Alî, ô grand, ô 'Alî, ô grand, plus grand que tous les grands, ô créateur du soleil matinal et de la pleine lune lumineuse! O 'Alî, tu as la force, ô 'Alî, tu as l'unité, ô 'Alî, tu as la royauté et la majesté, ô 'Alî, pour toi a été l'indication[3], ô 'Alî, c'est à toi qu'il faut obéir, ô 'Alî, à toi

1. *Al-bâkoûrah*, p. 20-21. Salisbury, *loc. cit.*, p. 248-250.

2. C'est-à-dire de l'enfer. L'expression عذاب النار est empruntée au *Qoran*, cf. sour. II, 120, mais ne répond en rien à la croyance des Nosairîs, car ceux-ci doivent se purifier de leurs péchés en revenant sur terre. Le châtiment du feu ou l'enfer est interprété par les Nosairîs, à la suite des Ismaélîs, cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 221 et 222, comme le retour ici-bas.

3. Cette indication est celle qu'aurait faite Moḥammed le jour de Ghadîr Khomm, cf. sourate 8, et plus haut, p. 137 et s.

s'adresse l'intercession, ô 'Alî, tu as le pouvoir de créer, ô 'Alî, tu as la toute-puissance, ô 'Alî, tu es la forme de vache[1]. Préserve-moi, ô 'Alî, préserve-moi de ta colère et de ton châtiment après m'avoir accordé ta satisfaction. J'ai foi dans ton pardon et dans ton miracle. Je t'honore, ô Émir des abeilles, pour la miséricorde qui est en toi. Je crois sincèrement que tu es caché et que tu es apparent. Ta forme apparente est mon Imâm et son mandataire; quant à ta forme cachée, elle appartient au Mâ'nâ, à la divinité. O Lui, ô Lui, ô toi qui honores celui qui t'honore, qui mentionne ton nom et te proclame unique. O Lui, ô Lui, ô toi qui fais trébucher celui qui te repousse, te nie et te renie. O toi qui es présent, qui existes, ô absent qu'on ne peut atteindre, ô Émir des abeilles, ô 'Alî, ô auguste!

SEPTIÈME SOURATE INTITULÉE LE SALUT[2]

Je me suis prosterné, j'ai salué et j'ai tourné mon visage vers le créateur des cieux et de la terre, croyant, soumis à Dieu et n'étant pas d'entre les polythéistes[3]. La première salutation a été adressée par le Ma'nâ éternel au Nom auguste[4], puis le Nom auguste a salué la noble Porte, et celle-ci

1. Il n'y a pas lieu de donner à ce passage trop d'importance. Les Chî'ites recherchaient dans le *Qoran* avec une patience et une ingéniosité infatigables toutes les allusions possibles à 'Alî. Des traités chî'ites étaient consacrés aux « Noms de l'Émir des croyants dans le livre d'Allâh ». Cf. Sprenger, *List of Shya books*, n° 592; cf. aussi plus haut, p. 48. L'interprétation allégorique favorisait les rapprochements les plus inattendus. Pour les Noṣairîs, 'Alî est apparu sous la vache que Moïse aurait ordonné de sacrifier d'après *Qoran*, II, 63 et s. Cf. *al-bâk.*, p. 17. De même, il a été la chamelle de Ṣâliḥ, comme Salmân al-Fârisî a été Raqîm, le chien des sept dormants. Cf. *al-bâk.*, p. 93.

2. *Al-bâkoûrah*, p. 21-23. Salisbury, *op. cit.*, p. 250-252. Le « salut » est l'action de dire à quelqu'un : السلام عليك, la paix ou le salut soit sur toi!

3. *Qoran*, VI, 79.

4. De même que le premier acte du prédicateur musulman, du Khaṭîb, dès qu'il entre en chaire est de saluer l'auditoire, de même le Ma'nâ, dès qu'il eût fait émaner de lui le Nom, le salua.

a salué les cinq Incomparables, soutiens du monde et de la religion. Que le salut soit sur les Portes, que le salut soit sur les Incomparables, que le salut soit sur les Naqîb, sur les Nadjîb, sur les Mokhtaṣṣ, les Mokhalliṣ, les Momtaḥan, les Moqarrab, les Keroûb, les Roûḥâni, les Moqaddas, les Sâ'iḥ[1], les Mostami', les Lâḥiq, qui sont les hauts dignitaires! Que soit sanctifié tout ce monde de la pureté! Que le salut soit sur celui qui poursuit la bonne direction, qui se laisse diriger, qui redoute les conséquences de la mort, qui obéit au roi suprême, au Très-Haut, qui reconnaît la grandeur de Moḥammed, l'élu! Que le salut soit sur les cent vingt-quatre mille prophètes dont le premier est une Porte et le dernier un Lâḥiq! Que le salut soit sur vous, ô adorateurs vertueux de Dieu! Que Dieu nous réunisse, nous et vous, dans le Paradis de délices[2], parmi les étoiles des cieux!

HUITIÈME SOURATE INTITULÉE L'INDICATION[3]

Gloire à un Dieu devant qui ont plié les cous, devant qui se sont effacées violences et difficultés. Au jour de la fête de Ghadîr Khomm, ont été exaltées l'intention et l'indication émanant du seigneur Moḥammed, l'élu. Celui qui a honoré (ce jour) et vanté sa supériorité aura une place

1. Texte : السائحين, cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 163 : سيّاحون

2. Expression tirée de *Qoran*, xxxi, 85.

3. *Al-bâkoûrah*, p. 23-25 ; Salisbury, *op. cit.*, p. 252-54. Ici le mot الاشارة « l'action de montrer du doigt, d'indiquer », vise la soi-disant proclamation d''Alî comme successeur du Prophète, par Moḥammed lui-même, près de Ghadîr Khomm. Cf. p. 137 et s. — A la lecture de cette sourate, les Ḥaidarîs mettent la main sur l'estomac, les doigts réunis comme les chrétiens dans l'acte de contrition. Cela signifie, disent-ils, « cinq en un », car la divinité se décompose en cinq personnes. Les Kalâzîs ou Qamarîs placent les mains sur les seins, « pour simuler, disent-ils, le croissant lunaire » dans un geste qui rappelle le geste rituel des Aphrodites orientales nues. Cf. p. 98.

élevée auprès de Dieu. Je suis un des serviteurs qui te désignent, ô Émir des abeilles, ô ʿAli, ô auguste, par l'affirmation de l'unité de Dieu, par l'humiliation de soi-même, par la préservation de toute souillure et l'action de te dépouiller de tout attribut, ô ʿAli, ô auguste, ô préexistant, ô éternel, ô créateur, ô sage! Je t'implore par la vérité de l'appel que le seigneur Moḥammed t'a adressé, lorsque sortant de la porte de la Mecque et chevauchant sa monture blanche, il cria en disant : La guerre sainte, la guerre sainte! le combat, le combat pour la cause de Dieu! C'est le signe par lequel tu m'es désigné, ô lumière de la lumière, ô toi qui fends les rochers, qui pousses les mers, qui diriges les affaires. Je t'implore de donner un séjour aux croyants dans ton jardin le plus haut que garde Riḍwân. Heureux tout fidèle qui l'espère! Mais voici, partant de la hauteur, du versant droit du Sinaï, de l'arbre béni, (une voix) qui appelle et dit : O mon ami, ô Moḥammed, quel adorateur m'a adressé cet appel dans la pureté de son cœur et la sincérité de sa foi, le jour du jeudi de la mi-Nisân, ou le soir qui ouvre le vendredi, ou la nuit de la mi-Chaʿbân, ou dans les cinq nuits du mois de Ramaḍân, ou au jour d'al-Qoddâs[1], ou dans la nuit de la Nativité ou au jour de la fête de Ghadir Khomm, sans que je l'aie placé parmi mon peuple, et lui aie fait habiter mon Paradis, sans que je l'aie fait boire à la coupe de ma miséricorde pour le ranger avec les croyants qui n'ont rien à craindre et qui ne s'attristent pas[2]. J'ai proclamé celui que j'indique (mon indication) par le mystère du ʿAin d'ʿAlî, par le mystère du Mîm de Moḥammed, par le mystère du Sîn de Salsal, par le mystère du ʿAin-Mîm-Sîn. Au début de notre invocation nous indiquons notre Maʿnâ et nous disons : Au nom du Dieu clément et miséricordieux. A la fin de notre invocation, nous remercions celui qui nous a guidés et nous disons : Dieu (louange à Dieu) est le maître des mondes.

1. Fête de l'Épiphanie.
2. *Qoran*, II, 36 et *passim*.

NEUVIÈME SOURATE INTITULÉE LE 'AIN D''ALI[1]

Par le mystère du 'Ain d''Ali, de l'être essentiel, manifeste aux tempes chauves! Par le mystère du Mim de Moḥammed, de Hâchim, de la royauté suprême, du voile, du disque solaire, le lumineux! Par le mystère du Sin de Salsal, de Djibrâ'il, de Salmân, de la Porte al-Bakri an-Nomairi an-Noṣairi! Par le mystère du 'Ain-Mim-Sin!

DIXIÈME SOURATE INTITULÉE LE PACTE[2]

J'atteste que Dieu est vérité, que sa parole est vérité et que la vérité évidente est 'Ali ibn Abi Ṭâlib, aux tempes chauves, le mystérieux. J'atteste que l'enfer est une demeure[3] pour les négateurs et le paradis un jardin verdoyant pour les croyants, que l'eau coule au-dessous du trône tout autour, tandis que sur le trône est assis le maitre des mondes, que les porteurs du trône sont les huit nobles rapprochés de Dieu qui sont mon appui dans ma détresse et l'appui de tous les croyants. Mystère du pacte de 'Ain-Mim-Sin.

ONZIÈME SOURATE INTITULÉE LE TÉMOIGNAGE ET APPELÉE COMMUNÉMENT[4] LA MONTAGNE[5]

Dieu a attesté qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui, main-

1. *Al-bâkoûrah*, p. 25. Salisbury, *op. cit.*, p. 254.
2. *Al-bâkoûrah*, p. 25-26. Salisbury, *op. cit.*, p. 254.
3. Expression tirée de *Qoran*, XLVII, 13. Même observation que plus haut, p. 170 n. 2.
4. Littéralement : et les Non-initiés (al-'Âmmah) l'appellent la Montagne. Sur ce terme *al-'Âmmah*, cf. p. 117 et s. Le titre de cette sourate montre que les non-initiés ne sont pas privés de toute notion religieuse.
5. *Al-bâkoûrah*, p. 26-28. Salisbury, *op. cit.*, p. 255-257.

tien de la justice. Les anges et les hommes doués de science ont attesté qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui, le Puissant, le Sage. Certes, la religion de Dieu est l'obéissance[1]. O notre maître, nous avons cru à ta révélation et nous avons suivi le Prophète. Inscris-nous donc parmi ceux qui témoignent[2]. Par le témoignage du 'Ain-Mîm-Sîn! Sois-moi témoin, ô Voile auguste, sois-moi témoin, ô noble Porte, sois-moi témoin, ô mon seigneur al-Miqdâd al-Yamîn, sois-moi témoin, ô mon seigneur Aboû adh-Dharr ach-Chamâl. Soyez-moi témoin, ô 'Abdallâh, ô 'Othmân, ô Qanbar ibn Kâdân! Témoignez pour moi, ô Naqîb, ô Nadjîb, ô Mokhtaṣṣ, ô Mokhaliṣ, ô Momtaḥan, ô Moqarrab, ô Keroûb, ô Roûḥâni, ô Moqaddas, ô Sâ'iḥ, ô Mostami', ô Lâḥiq[3]! Témoignez tous pour moi, ô vous placés sur les divers degrés, ô vous tous, monde de la pureté! Certes, j'atteste que personne n'est dieu, si ce n'est 'Alî ibn Abî Ṭâlib, au front chauve, l'adoré; qu'il n'y a point de Voile, si ce n'est le seigneur Moḥammed, le loué, et point de Porte, si ce n'est le seigneur Salmân al-Fârisi, l'objet des désirs. J'atteste que les plus grands des anges sont les cinq Incomparables, qu'il n'y a point de doctrine vraie, si ce n'est celle de notre Chaikh et seigneur al-Ḥosain ibn Ḥamdân al-Khaṣîbi, qui a établi les prescriptions religieuses dans tous les pays. J'atteste que la forme humaine qui est apparue parmi les hommes, c'est la limite absolue, c'est l'apparition lumineuse; j'atteste qu'il n'y a point de Dieu hors d'elle[4], et qu'elle est 'Alî ibn Abî Ṭâlib, qui ne peut être ni mesuré, ni limité, ni compris, ni pénétré. J'atteste que je suis Noṣairi de religion, Djoundabî d'opinion, Djounboulâni de voies, Khaṣîbi de doctrine, Djilli d'affirmation, Maimoûni en science juridique. Je proclame le retour[5] lumineux, le

1. Ce début est tiré de *Qoran*, III, 16-17.
2. *Qoran*, III, 46.
3. Cf. plus haut, sourate 7.
4. La secte des Ghaibîs seule repousse cette doctrine, cf. p. 100 et s.
5. Les Musulmans entendent par الرجعة la résurrection; les Noṣairîs, le retour à la vie dans un autre corps. Le retour lumineux est la transformation finale en corps céleste.

renouvellement brillant, l'enlèvement du Voile, l'éclaircissement du brouillard, la révélation de ce qui était caché, la vision de ce qui était célé et l'apparition d''Alî ibn Abî Ṭâlib sortant du disque du soleil, monté sur le lion pour saisir chaque âme, brandissant Dhoû al-Fiqâr[1], suivi des anges, précédé du seigneur Salmân, l'eau jaillissant de devant ses pieds. Alors le seigneur Moḥammed proclamera en ces termes : « Celui-ci est votre maître, 'Alî ibn Abî Ṭâlib, reconnaissez-le, glorifiez-le, vénérez-le, exaltez-le ! C'est votre créateur, votre pourvoyeur, ne le reniez pas[2]. » Témoignez pour moi, ô mes maîtres, que ceci est ma religion et ma croyance. C'est sur quoi je m'appuie, ce par quoi je vis et avec quoi je mourrai. Tandis qu''Alî ibn Abî Ṭalib est vivant et ne mourra pas; dans sa main il tient l'autorité et la toute-puissance; de lui viennent l'ouïe, la vue, l'intelligence. Tous ceux-là, il leur demandera compte à notre sujet. Que le salut soit sur nous par leur mention!

DOUZIÈME SOURATE INTITULÉE : CELLE DE L'IMÂM[3]

Apportez-moi votre témoignage, ô astres brillants, ô étoiles lumineuses, ô sphères en rotation, que cette forme humaine qui scrute et qui regarde est 'Alî ibn Abî Ṭâlib, l'éternel, le Un, le seul, qui se suffit à lui-même, le Seigneur qui n'est ni sectionné, ni partagé, ni divisé, ni compris dans un nombre. Il est mon Dieu et votre Dieu, le vôtre et le mien; mon Imâm et votre Imâm, le vôtre et le mien; l'Imâm des Imâms, le flambeau dans les ténèbres, Ḥaidarah Aboû Tourâb, le manifeste au front chauve, le caché aux tempes

1. Nom du sabre de l'Arabe païen al-'Âṣ ibn Mounabbih, tué au comba de Bedr. Ce sabre recueilli par Moḥammed appartint ensuite à son gendre 'Alî. Autre légende dans Clément Huart, *Revue de l'Histoir des Religions*, t. XIX, p. 361. Cf. Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, p. 152.
2. Cf. p. 140 et n. 1.
3. *Al-bâkoûrah*. p. 28-29; Salisbury, *op. cit.*, 227-258.

chauves, qui apparait du disque du Soleil, s'emparant de chaque âme qui est pour lui, pour la grandeur de sa glorieuse vénération, pour l'antiquité de sa divinité étincelante. Les cous ont plié devant lui, et les questions difficiles se sont abaissées devant lui. Mystère de celui qui est un Dieu dans le ciel et un Imâm sur la terre. Mystère de celui qui est l'Imâm de tout Imâm. Mystère d'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib, l'Éternel. Mystère de son Voile, le seigneur Moḥammed, et de sa Porte, le seigneur Salmân, Porte de la direction et de la foi. Que, grâce à leur mention, la satisfaction de Dieu et le salut soient sur nous!

TREIZIÈME SOURATE INTITULÉE LE VOYAGE[1]

Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre a glorifié Dieu, car il est le fort, le sage[2]. Au matin, nous l'avons glorifié. La royauté a été à Dieu et toute royauté l'a glorifié : Au nom de Dieu et par Dieu; mystère du seigneur Aboû ʿAbdallâh; mystère du Chaikh et de ses enfants les Mokhtaṣṣ[3] qui s'abreuvent à la mer du ʿAin-Mîm-Sin. Ils sont cinquante et un : dix-sept d'entre eux sont de l'ʿIrâq, dix-sept de Syrie, dix-sept d'origine inconnue. Ils se tiennent à la porte de la ville de Ḥarrân, prenant et donnant avec équité. Celui qui professe leur religion et qui sert leur culte, que Dieu l'assiste jusqu'à la connaissance divine[4]! Quant à celui qui ne professe pas leur religion et

1. *Al-bâkoûrah*, p. 29-30; Salisbury, *op. cit.*, p. 258-259.
2. *Qoran*, LVII, 1 et *passim*.
3. Cf. plus haut, sourates 7 et 11.
4. وفقه الله الى معرفته, c'est-à-dire que Dieu l'aide à devenir un عارف titre qu'on trouvera sourates 1, 3 et *passim*. Il faut comprendre de même l'expression abrégée وفقك الله, employée dans les séances d'initiation, cf. plus haut, p. 108 et 111. Ce sens a été emprunté aux Ismaélîs. On trouve en effet dans les *Fragments* publiés par St. Guyard, p. 113-113 et 115, l'expression : وفقك الله هذه الاشارة que Dieu t'accorde la compréhension de cette indication !

ne sert pas leur culte, que la malédiction de Dieu soit sur lui! Par le mystère du Chaikh et de ses enfants les Mokhtaṣṣ, par leur mystère, que Dieu les assiste tous!

QUATORZIÈME SOURATE INTITULÉE LE TEMPLE FRÉQUENTÉ[1]

Par le Sinaï, par un livre écrit sur un rouleau déployé, par le Temple fréquenté, par la voûte élevée, par la mer agitée[2], par le mystère de Ṭâlib, de ʿAqîl et de Djaʿfar aṭ-Ṭayyâr, qui sont les frères d'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib[3], lumière de lumière, substance de substance, bien qu'ʿAlî ibn Abî Ṭâlib n'ait jamais eu ni frères, ni sœurs, ni père ni mère. Il existe caché, mais non enveloppé. Mystère du temple, et de la voûte du temple, du sol du temple et de ses quatre pierres angulaires! Le temple, c'est le seigneur Moḥammed; la voûte du temple, c'est Aboû Ṭâlib; le sol du temple, c'est Fâṭimah fille d'Asad, et les quatre pierres angulaires sont Moḥammed, Fâṭir, al-Ḥasan et al-Ḥosain. Mystère de la cellule enfoncée et cachée au milieu du temple, qui est Moḥsin! Mystère de ce qui est caché! Mystère du maître du temple[4], le parent d'ʿAlî, l'illustre, le Hâchimite, qui a brisé les générations précédentes et détruit les idoles! Par sa mention, que la satisfaction de Dieu et le salut soient sur nous!

QUINZIÈME SOURATE INTITULÉE : CELLE DU VOILE[5]

Mystère du Voile auguste; mystère de la noble Porte;

1. *Al-bâkoûrah*, p. 30-32. Salisbury, *op. cit.*, p. 259-262. Al-bait al-maʿmoûr désigne la Kaʿba d'après *Qoran*, LII, 4.
2. *Qoran*, LII, 1-6.
3. En même temps les Noṣairîs affirment qu'ʿAlî n'eut ni père, ni mère, ni frère, ni sœur. Ce passage doit, — comme tout le morceau, — s'entendre symboliquement.
4. Moḥammed.
5. *Al-bâkoûrah*, p. 32. Salisbury, *op. cit.*, p. 262-263.

mystère de mon maître al-Miqdâd al-Yamîn; mystère de mon maître Aboû adh-Dharr ach-Chamâl; mystère des deux nobles et purs monarques al-Ḥasan et al-Ḥosain; mystère des deux saints Naufal ibn Ḥârithah et Aboû Borzah; mystère du Pur et du monde de la pureté; mystère de chaque étoile dans le ciel; mystère de la sainteté de la Hauteur et de ses habitants. Que leur mention nous attire la satisfaction de Dieu et le salut!

SEIZIÈME SOURATE INTITULÉE : CELLE DES NAQÎBS[1]

Or, ils s'enfoncèrent dans les pays: y avait-il un refuge[2]? Nous mentionnons les noms des maîtres, les Naqîbs qu'a choisis le seigneur Moḥammed parmi les soixante-dix hommes dans la nuit d'al-'Aqabah, dans le Wâdî Minâ. Les premiers d'entre eux sont: Aboû al-Haitham Mâlik ibn at-Taihân al-Achhalî, al-Barâ ibn Ma'roûr al-Anṣârî, al-Mondhir ibn Laoudhân ibn Kannâs as-Sâ'idî, Râfi' ibn Mâlik al-Adjlânî, al-Asad ibn al-Ḥosain al-Achhalî, 'Abbâs ibn 'Obâdah al-Anṣârî, 'Obâdah ibn Ṣâmit an-Naufalî, 'Abdallâh ibn 'Omar ibn Ḥizâm al-Anṣârî, Sâlim ibn 'Omair al-Khazradjî, Obai ibn Ka'b, Râfi' ibn Waraqah, Bilâl ibn Riyâḥ ach-Chanawî. Mystère du Naqîb des Naqîbs[3] et du Nadjîb des Nadjîbs, notre seigneur Moḥammed ibn Sinân az-Zâhirî[4], que leur mention nous procure la satisfaction de Dieu et le salut!

1. *Al-bâkoûrah*, p. 32-34. Salisbury, *op. cit.*, p. 263.
2. *Qoran*, L, 35.
3. Titre chî'ite, cf. Hartwig Derenbourg, *Al-Fakhri*, introduction, p. 4 et 39, et plus haut, p. 115.
4. Personnage très en faveur chez les Ismaélîs, cf. p. xix, n° 6.

كتاب المجموع

السورة الاولى واسمها الاوّل

p. ٧ قد افلح ، من اصبح ، بولاية الاجلح ، استفتح بانّى عبد استفتحت
باوّل اجابتى بحبّ قدس معنويّة امير النحل علىّ بن ابى طالب
المكنّى بحَيْدرة ابى تُراب فيه استفتحت وفيه استنجحت وبذكره
افوز وفيه انجو واليه الجأ وفيه تباركت وفيه استغنت وفيه بدأت
وفيه ختمت بصحّة الدين واثبات اليقين

قال السيّد ابو شُعيب محمّد بن نُصير ليحيى بن مَعين السامرىّ
يا يحيى اذا نزلتْ بك نزلةٌ بالحيات ، ودهت بك داهية بالممات ،
p. ٨ فأدْعُ دعوة عالية خالصة مخلّصة تقيّة نقيّة بيضاء علويّه ، طاهرة زكيّة
مشعشمة نورانيّة تخلّصك من هذه القمصان البشريّة اللحميّة
الدمويّه ، وتُلْحِقك بالهياكل النورانيّة فقُلْ فيك تباركتُ يا دليلًا
بدلّته ، يا ظاهرًا بقدرته ، يا باطنًا بحكمته ، يا محجبًا ذاته بذاته ،
يا مخاطبًا اسمه بصفاته ، يا هو يا كلّ يا قديم يا ازلىّ لم تزل ، يا
معلّل العِلل ، يا مفنى حركات الدول ، يا غاية الغايات ، يا منهى

النهايات ، يا عالمًا باسرار الخفيّات ، يا حاضر يا موجود ، يا ظاهر
يا مقصود ، يا باطنًا بغير غمود ، يا من انوارك منك تشرق وفيك
تغرب ومنك بدت واليك تعود ، يا من جعل لكلّ نورٍ ظهورًا
ولكلّ ظهورٍ اسمًا ولكلّ اسمٍ مكانًا ولكلّ مكانٍ مقـامًا ولكلّ
مقامٍ بابًا يرشد الباب منه اليـه ويدخل الباب منه اليـه وانت
يا امير النحل يا علىّ بن ابى طالب الدليل عليه والكلّ انت هو
يا هو يا هو يا من لا يعلم ما هو الّا هو وأسئلك بمسائل السين
سلكون سلكا سلـك سالـك سلك بما سألك بـه السائـلون
وبمرشد المرشدين ، وبعلىّ زين الـدين والعابـدين ، ان تُـؤلّـف
ما بين قلوبنا وقلوب اخواننا المؤمنين ، على البرّ والتقوى والتقويم
والعلم والدين ، نذكر حضرتك الطاهره ، وقـدرتك الباهره ،
ورحمتـك الشاملة والفرض اللازم والحقّ الواجب هى اسرارٌ
وتذكار ، وجلالٌ وافتخار ، وعزٌّ وانتصار ، وطلعتك الزاهره ، وقبابك
الفاخره ، وقبّة العُلَى ، وتاج الهدى ، والدين القيّم ، والصراط
المستقيم ، ومن عرف باطنه وظاهره فاز ونجا والّذى قد عرّفنا F
بـه سيّدنا سلسل سلدان يُتْلِى وقد دلّنا اليه وارشدنا اليه شيخنا
وسيّـدنا وتاج رؤسنا وقـدوة ديننا ، وقرّة اعيننا ، السيّـد ابو
عبد الله الحسين بن حمدان الخَصِيبىّ قـدّس العلىّ روحه لان

مقامه مقام الصفا ، ومحلّه محلّ الصدق والوفا ، بسم الله وبالله وسرّ السيّد ابى عبد اللّه العارف معرفة اللّه سرّ تذكاره الصالح سرّه اسعده الله انتهت

السورة الثانية واسمها تقديسة ابن الولىّ

p. ١٠ احسن[1] ما يرى النائم فى منامه وهو يسمع الحسّ ولم يرَ الشخص وهو ينادى ويقول لبّيك لبّيك يا امير النحل يا علىّ بن ابى طالب ، يا رغبة كلّ راغب ، يا قديم باللاهُوت ، يا معدن الملكُوت ، انت إلهنا باطنا ، وامامنا ظاهرا ، يا من ظهرتَ فيما أبطنت ، وأبطنت فيما ظهرت ، وظهرت بالاستتار ، واستترت بالظهور ، وظهرت بالذاتيّه ، وتعاليت بالعلويّه ، واحتجبت بالمحمّديّه ، ودعوت من نفسك ، الى نفسك بنفسك ، انت يا امير النحل يا علىّ اشرق نورُك ، وابزغ سفورك ، وسطع ضياءك ، وتعظّمت آلاءك ، وجلّ ثناءك ، بان تأمّننى من شرّ مسوخيّاتك لنا ولجميع

p. ١١ اخواننا المؤمنين من شرّ الفسخ والنسخ والمسخ والوسخ والرسخ والقشّ والقشّاش انّك على ذلك قدير سرّ الولىّ ابن الولىّ ابى

1. Texte ; باحسن .

الحسين محمّد بن علىّ الجلّى علينـا من ذكره السلام سرّه اسعده اللّـه انتهت

السورة الثالثة واسمها تقديسة ابى سعيد

أسـئلك يا مالك الملك يا امير النحل يا علىّ يا وهّاب ، يا أزلىّ
يا توّاب ، يا داحى الباب ، أسـئلك بالخمسة المصطفيه ، والستّة
F التجليه ، وبالسبعة الكواكب الدرّيه ، وبالثمانية حمّالة العرش القويّه ،
وبالتسعة المحمّديّه ، وبالعشرة الدجاجات الذكيّه[1] ، وبالاحد عشر
مطالع البابيّـه ، وبالاثنى عشر سطر الاماميّـه ، بحقّهم عنـدك
يا غاية الكلّيّه ، يا امير النحل يا صاحب الـدولة العاليه ، يا من
انت الاحد واسمك الواحد وبابك الوحدانيّه ، يا من ظهرت فى
السبع القباب الذاتيّـه ، بان تجعل قلوبنـا وجوارحنا ثابتة على
معرفتك الزكيّه ، وخلّصنا من هذه الهياكل الناسوتيّـه ، ولبّسنا
القمصان النورانيّه ، بين الكواكب السماويّه ، نذكر حضرة شيخنا
وسيّـدنا الاجلّ الاكبر الشابّ التقىّ ابى سعيـد الميمون بن

1. Ou الزَّكِيَّة d'après le commentaire.

قاسم الطبرانىّ العارف معرفة الله المكتفّ عمّا حُرّم الّذى اخذ حقّه بيده من قفا ابى دهيبة وعلى ابى دهيبة لعنة اللّه وعلى ابى سعيد السلام ورحمة اللّه سرّ ابى سعيد الشابّ التقىّ الحرّ الميمون بن قاسم الطبرانىّ سرّه اسعده اللّه

السورة الرابعة واسمها النسبة

p. ١٤ احسن توفيقى بالله وطريقى لله واحسن سمعى واستماعى من شيخى وسيّدى ومرشدى المنعم اللّه علىّ كما أنعم عليه بمعرفة ع م س وهى بشهادة ان لا اله الّا علىّ بن ابى طالب الاصلع الانزع المعبود، ولا حجاب الّا السيّد محمّد المحمود، ولا باب الّا السيّد سلمان الفارسىّ المقصود، وهذا ما سمعته من شيخى وسيّدى، وغايتى ومعتمدى، ومُهْديني الى طريق النجاه، ومورِدنى الى ينبوع الحياه، ومعتق رقبتى من رقّ العبوديّه، بمعرفة كُنْه الذات العاليه، السيّد الفاضل والطود العظيم عمّى وشيخى وسيّدى وتاج رأسى ووالدى الحقيقىّ احمد وقد ألقى الىّ هذا السرّ العظيم فى سنة كذا وكذا فى شهر كذا ويوم كذا منه وسمع احمد من ابرهيم وسمع ابرهيم من قاسم وسمع قاسم من

p علىّ وسمع علىّ من احمد وسمع احمد من خضر وسمع خضر من
سلمان وسمع سلمان من صبح وسمع صبح من يوسف وسمع
يوسف من جبرائيل وسمع جبرائيل من معلّى وسمع معلّى من
ياسين وسمع ياسين من عيسى وسمع عيسى من محمّد وسمع محمّد
من هذا محمّد وسمع هذا محمّد من رضى احمد وسمع رضى احمد
من صفندى وسمع صفندى من بلاذرى اسد وسمع بلاذرى اسد
من حسّان الرشيقىّ وسمع حسّان الرشيقىّ من محمّد وسمع محمّد
من مرهف مصر وسمع مرهف مصر من عقد جبرائيل وسمع عقد
جبرائيل من عبد الله الجوغلىّ وسمع عبد الله الجوغلىّ من اسماعيل
اللفّاف وسمع اسماعيل اللفّاف من جعفر الورّاق وسمع جعفر
الورّاق من احمد الطرّاز وسمع احمد الطرّاز من ابى الحسين محمّد
ابن علىّ الجلّىّ وسمع ابو الحسين محمّد بن علىّ الجلّىّ من السيد
ابى عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبىّ وسمع السيّد ابو عبد
الله من شيخه وسيّده ابى محمّد عبد الله بن محمّد الجنّان الجنبلان
العابد الزاهد الّذى هو من بلد فارس وسمع عبد الله الجنّان
الجنبلان من محمّد بن جندب وسمع محمّد بن جندب من السيّد
ابى شعيب محمّد بن نُصير العبدىّ البكرىّ النميرىّ الّذى هو باب
الحسن الاخر العسكرىّ منه السلام واليه التسليم ومن محمّد بن

نُصير اقـام النسب والـدين وتعالى مولانا الحسن العسكرىّ عمّا يقول الضالّون ونطق الظالمون علوّا كبيرا سرّ الدين وسرّ اخوتنا الجلّيّين اين ما كان منهم مكين بسرّهم اسعدهم اللّـه اجمعين وأشهد بانّ الحسن الاخر العسكرىّ هو الاوّل وهو الاخر وهو الباطن والظاهر وهو على كلّ شىّ قـدير

السورة الخامسة واسمها الفتح

p. ١٨ اذا جاء نصر اللّه والفتح ، ورأيتَ الناس يدخلون فى دين اللّه افواجا ، فسبّحْ بحمد ربّك واستغفره إنّه كان توّابا ، أشهد بان مولاى امير النحل علىّ اخترع السيّد محمّد من نور ذاتـه ، وسمّاه اسمه ونفسه وعرشه وكرسيه وصفـاتـه ، متّصل بـه ولا منفصل عنـه ولا متّصل بـه بحقيقـة الاتّصال ، ولا منفصل عنـه فى مباعـدة الانفصال ، متّصل بـه بالنور ، منفصل عنـه بمشاهدة الظهور ، فهو منه كحسّ النفس من النفس او كشعاع الشمس من القرص او كـدوىّ الماء من الماء او كالفـتـق من الرتـق او كلمع البرق من البرق او كالنظرة من الناظر او كالحركة من

السكون فإن شاء علىّ بن ابى طالب بالظهور اظهره وإن شاء بالمغيب غيّبه تحت تلألئ نوره وأشهد بانّ السيّد محمّد خلق السيّد سلمان من نور نوره وجعله بابه وحامل كتابه فهو سلسل وسلسبيل، وهو جابر وجبرائيل، وهو الهدى واليقين، وهو بالحقيقة ربّ العالمين، وأشهد بانّ السيّد سلمان خلق الخمسة الايتام، الكرام، فاوّلهم اليتيم الاكبر، والكوكب الازهر، والمسك الاذفر، والياقوت
p الاحمر، والزمرّد الاخضر، المقداد بن اسود الكندىّ وابو الذرّ الغفارىّ وعبد اللّه بن رواحة الانصارىّ وعثمان بن مظعون النجاشىّ وقنبر بن كادان الدوسىّ هم عبيد مولانا امير المؤمنين لذكره الجلال والتعظيم وهم خلقوا هذا العالم من مشرق الشمس الى مغربها وقبلتها وشمالها وبرّها وبحرها وسهلها وجبلها ما حاطت الخضرا، وحوت الغبرا، من جابلقا، الى جابرصا، الى مراصد الاحقاف، الى جبل قاف، الى ما حاطت به قبّة الفلك الدوّار الى مدينة السيّد محمّد السامرة التى اجتمع فيها المؤمنون واتّفقوا على رأى السيّد ابى عبد الله ولا يشكّون، ولا يشركون، ولا فى سرّ علىّ بن ابى طالب يبيحون ولا يخرقون له حجابا ولا يدخلون اليه الّا من بابٍ اجعل المؤمنين مؤمّنين ومطمئنّين ومؤيّدين مجبورين على اعدائهم واعدائنا منصورين واجعلنا بجملتهم مؤمنين

مؤمّنين ومطمئنّين مستورين مجبورين على اعدائنا واعدائهم منصورين
بسرّ الفتح ومن فتح الفتح ومن كان الفتح على يده اليمين بسرّ
سيّدنا محمّد وفاطر والحسن والحسين ومحسن سرّ الخفى
واشخاص الصلوة وعدّة العارفين علينا من ذكرهم السلام صلوة
الله عليهم اجمعين

السورة السادسة واسمها السجود

p. ٢٠ الله اكبر الله اكبر الله اكبر لله السجود، للربّ العلىّ الاتـع
المعبود، يا سيّدى يا محمّد يا فاطر، يا قاهر، يا نور المعنى العظيم
وحجابه الكريم، بك استغنت، أغنِنى بهذا الدار وبك استجرت
أجرنى من عذاب النار، يا عزيز يا جبّار، يا قادر، يا قاهر
يا خالق الليل والنهار، الله نور السماوات ولارض وهو العلى
الكبير، اليه نقصد ونشير، عزّ وجلّ للباب قصدت، وللاسم
سجدت، وللمعنى عبدت، وسجدت، وسجد وجهى الفانى
البالى لوجه علىّ الحىّ الدائم الباقى يا علىّ يا كبير يا علىّ يا كبير
يا علىّ يا كبير يا اكبر من كلّ كبير يا مخترع شمس الضحى وخالق
البدر المنير يا علىّ لك العزّة يا علىّ لك الوحدة يا علىّ لك

الملك يا عليّ لك الكبرياء يا عليّ لك الاشارة يا عليّ لك الطاعه ، يا عليّ لك الشفاعه ، يا عليّ لك الفطره ، يا عليّ لك القدره ، يا عليّ انت صورة[1] البقره ، امانك يا عليّ امانك من سخطك وعذابك من بعد رضوانك آمنتُ بعجزك ومعجزك وجلتَ يا امير النحل عن العجز ان يقع بك امنت وصدقت بباطنك وظاهرِك وظاهرُك امامي ووصيّه وباطنك معنويّ لاهوت يا هو يا هو يا معزّ من اعزّك وذكرك وافردك ، يا هو يا هو يا مزلّ من ازلّك وانكرك وجحدك ، يا حاضر يا موجود يا غيبًا لا يدرك يا امير النحل يا عليّ يا عظيم

السورة السابعة واسمها السلام

سجدت وسلّمت ووجّهت وجهى لفاطر السماوات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ، بدء السلام من المعنى القديم ، على
p الاسم العظيم ، وسلّم الاسم العظيم ، على الباب الكريم ، وسلّم الباب الكريم ، على الخمسة الايتام اركان الدنيا والدين ، السلام على الابواب ، السلام على الايتام ، السلام على النقبا ، السلام على النجبا ،

1. Texte : سورة. Cf. p. 170 n. 4, et même correction, p. 195.

السلام على المختصّين، السلام على المخلّصين، السلام على الممتحنين،
السلام على المقرّبين، السلام على الكروبيّين، السلام على الروحانيّين،
السلام على المقدّسين، السلام على السائحين، السلام على المستمين،
السلام على اللاحقين، فهم اهل المراتب يتقدّس عالم الصفاء اجمعين،
السلام على من اتّبع الهدى، واهتدى وخشى من عواقب الردا،
واطاع الملك العلىّ الاعلى واقرّ بربّوبيّة محمّد المصطفى السلام على
المائـة الف نبىّ واربعة وعشرين الف نبىّ اوّلهم باب واخرهم
لاحق السلام عليكم يا عباد اللّه الصالحين جمع اللّه شملنا وشملكم
فى جنّة النعيم بين الكواكب السمائيّين

السورة الثامنة واسمها الاشارة

p. ٢٣ سبحان الـهٍ خضعت لـه الرقـاب، وذلّت لـه الامور الشداد
الصعاب، فقد ارتفع القصد والاشارة من السيّد محمّد المصطفى
فى يوم عيد الغدير خمّ للّـذى شرّفـه وفضّلـه عند اللّـه مقام
عظيم انا عبـد من المشيرين اليك يا امير النحل يا علىّ يا عظيم
بالتوحيد والتفريد والتنزيه والتجريد لك يا علىّ يا عظيم يا ازلىّ
يا قـديم يا بارئ يا حكيم اسئلك بحقّ الدعوة الّتى دعاك بها

السيّد محمّد وهو خارج من باب مكّة وراكب المطيّة البيضاء
وهو ينادى ويقول الجهاد الجهاد الحراب الحراب فى سبيل اللّه
وهذه اشارتى اليك يا نور النور ، يا فالق الصخور ، وزاجر
البحور ، ومدبّر الامور ، بان تُسكّن المؤمنين فى جنّتك العلياء
الّتى رضوان خازنها ويا فوزَ عبد رجاها فاذا بالندى من
قِبَل من العلا من جانب الطور الايمن من الشجرة المباركة ينادى
ويقول يا حبيبى يا محمّد ايّ عبد دعانى بهذه الدعوة بصفو قلبه
وخالص يقينه نهار الخميس النصف من نيسان او عشيّة الجمعة
او ليلة النصف من شعبان او فى خمس ليال من شهر رمضان
او يوم القدّاس او ليلة الميلاد او يوم عيد الغدير الّا وجعلته من
امّتى ، وسكّنته جنّتى ، واسقيه بكأس رحمتى ، واجعله مع المؤمنين ،
الّذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، رفعتُ اشارتى بسرّ العين
العلويّه ، بسرّ الميم المحمّديّه ، بسرّ السين السلسليّه ، بسرّ ع م س
اوّل دعائنا نشير لمعنانا ونقول بسم اللّه الرحمن الرحيم واخر
دعائنا نشكر من هدانا ونقول الحقّ الحمد للّه ربّ العالمين

السورة التاسعة واسمها العين العلويّة

بسرّ العين العلويّه الذاتيّة الظاهرة الازعيّه ، بسرّ الميم

علىّ يا سيّدى ابو الذرّ الشمال اشهد علىّ يا عبد اللّه اشهد علىّ
يا عثمان اشهد علىّ يا قنبر بن كادان اشهد علىّ يا نقيب اشهد
علىّ يا نجيب اشهد علىّ يا مختصّ اشهد علىّ يا مخلّص اشهد علىّ
يا ممتحن ويا مقرّب ويا كرونىّ ويا روحانىّ ويا مقدّس ويا سائح
ويا مستمع ويا لاحق اشهدوا علىّ يا اهل المراتب[1] ويا عالم الصفاء
اجمعين انّى اشهد بان ليس الها الّا علىّ بن ابى طالب الاصلع
المعبود، ولا حجاب الّا السيّد محمّد المحمود، ولا باب الّا السيّد
P سلمان الفارسىّ المقصود، واكبر الملائكة الخمسة الايتام ولا رأى
الّا رأى شيخنا وسيّدنا الحسين بن حمدان الخصيبىّ الّذى شرع
الاديان، فى سائر البلدان، اشهد بانّ الصورة المرئيّه، الّتى ظهرت
فى البشريّه، هى الغاية الكلّيّه، وهى الظاهرة بالنورانيّه، وليس
اله سواها وهى علىّ بن ابى طالب وانّه لم يُحَطْ ولم يُحصر،
ولم يدرك ولم يبصر، اشهد بانّى نُصيرىّ الدين جندبىّ الرأى
جنبلانىّ الطريقة خسيبىّ المذهب جلّىّ المقال ميمونىّ الفقه وأقرّ
فى الرجعة البيضا، والكرّة الزهرا، وفى كشف الغطا، وجلا
العما، واظهار ما كتم واعلانَ ما خفى وظهور علىّ بن ابى طالب
من عين الشمس، قابض على كلّ نفس، الاسد من تحته، وذو

1. Texte : المراقب. Correction d'après p. 191, lig. 3.

الفقار بيده، والملائكة خلفه والسيّد سلمان بين يديه، والماء ينبع من بين قدميه، والسيّد محمّد ينادى ويقول هذا مولاكم علىّ ابن ابى طالب فاعرفوه وسبّحوه وعظّموه وكبّروه، هذا خالقكم ورازقكم فلا تنكروه، اشهدوا علىّ يا اسيادى، انّ هذا دينى واعتقادى، وعليه اعتمادى، وبه أحيا وعليه أموت، وعلىّ بن ابى طالب حىّ لا يموت، بيده القدرة والجبروت، انّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولائك كان عنه مسؤولا علينا من ذكرهم السلام تمّت

السورة الثانية عشرة واسمها الاماميّة

p. ٢٨ اشهدنَ علىّ أيّها النجوم الزاهره، والكواكب النائره، والافلاك الدائره، بانّ هذه الصورة[1] المرئيّة المعاينة الناظره، هى علىّ بن ابى طالب القديم الاحد الفرد الصمد، الّذى لا يتجزّأ ولا يتبعّض ولا ينقسم ولا يدخل فى عدد، فهو الهى والهكم، والهكم والهى امامى وامامكم، وامامكم وامامى امام الأئمه، وسراج الظلمه، حيدرة ابو تراب الظاهر بالاصلع، الباطن بالانزع، الظاهر من عين الشمس، القابض على كلّ نفس، الّذى له ولعظم جلال

1. Texte : السورة.

هيبتـه، ولكبرياء سنى برق لاهوتـه، تخضّعت لـه الارقـاب، وذلّت لـه الامور الصعاب، سرّ الـه فى السماء وهو امام فى الارض سرّ امام كلّ امام سرّ علىّ بن ابى طالب قديم الزمان سرّ حجابـه السيّـد محمّـد وبابـه السيّـد سلمـان، باب الهدى والايمان، علينا من ذكرهم الرضى والسلام

السورة الثالثة عشرة واسمها المسافرة

1 سبّـح للّه ما فى السماوات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم اصبحنا، وسبّحنا، واصبح الملك لله، وسبّـح الملك لله، بسم الله وبالله، وسرّ السيّد ابى عبد الله، سرّ الشيـخ واولاده المختصّين، الشاربين من بحر ع م س، فهم واحد وخمسون، منهم سبعة عشر عراقىّ، وسبعة عشر شامىّ، وسبعة عشر مخفىّ، وهم واقفون على باب مدينة حرّان يأخذون بالحقّ، ويعطون بالحقّ، ومن يتديّن بـديانتهم ويعبد عبادتهم وفّقـه الله الى معرفتـه ومن لا يتـديّن بديانتهم ولا يعبد عبادتهم فعليه لعنة اللّه بسرّ الشيـخ واولاده المختصّين بسرّهم اسعدهم اللّـه اجمعين

السورة الرابعة عشرة واسمها البيت المعمور

p. ٣٠ والطورِ، وكتابٍ مسطور، فى رقّ منشور، والبيتِ المعمور، والسقفِ المرفوع، والبحرِ المسجور، بسرّ طالب وعقيل وجعفر الطيّار هم اخوة علىّ بن ابى طالب نور من نور وجوهر من جوهر وعلى ابن ابى طالب منزّه عن الاخوة والاخوات، والاباء والامّهات احدًا ابدًا موجود، باطن بغير غمود، سرّ البيت وسقف البيت وارض البيت واربع اركان البيت، أمّا البيت فهو السيّد محمّد وسقف البيت ابو طالب وارض البيت فاطمة بنت اسد واربع اركان البيت هم محمّد وفاطر والحسن والحسين سرّ الزاوية الغامضة الخفيّة الّتى هى فى نصف البيت هى محسن سرّ الخفى سرّ صاحب البيت العلوىّ الشريف الهاشمىّ الّذى هشّم القروت وكسر الاصنام، علينا من ذكره الرضى والسلام،

السورة الخامسة عشرة واسمها الحجابيّة

p. ٣٢ سرّ الحجاب العظيم، سرّ الباب الكريم، سرّ سيّدى المقداد اليمين، سرّ سيّدى ابى الذرّ الشمال سرّ الملكين الكريمين الطاهرين، هما

الحسن والحسين، سرّ الوليّين هما نوفل بن حارثة وابو برزه سرّ الصفىّ وعالم الصفىْ سرّ كل كوكبٍ فى السماء سرّ قدس العُلَى وسكّانه علينا من ذكرهم الرضى والسلام تمّ

السورة السادسة عشرة واسمها النقيبيّة

فنقّبوا فى البلاد هل من محيصٍ نذكر اسامى السادة النقباء الّذين
P اختارهم السيّد محمّد من السبعين رجلا فى ليلة العقبة فى وادى منى اوّلهم ابو الهيثم مالك بن التيهان الاشهلىّ والبراء بن معرور الانصارىّ والمنذر بن لوذان بن كنّاس الساعدىّ ورافع بن مالك العجلانىّ والاسد بن الحصين الاشهلىّ وعبّاس بن عبادة الانصارىّ وعبادة بن صامت النوفلىّ وعبد الله بن عمر بن حزام الانصارىّ وسالم بن عمير الخزرجىّ وأُبىّ بن كعب ورافع بن ورقة وبلال ابن رياح الشنوىّ سرّ نقيب النقبا، ونجيب النجبا، سيّدنا محمّد بن سنان الزاهرىّ علينا من ذكرهم الرضى والسلام

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. xiv et ailleurs, *lire* al-Khaṣîbi *au lieu d'*al-Khoṣaibi, cf. p. 163, n. 2.

P. xxiv, Flügel, *Die arab., pers. und türk. Handschriften der k. k. Hofbibl. zu Wien,* t. III, p. 30, lit : الرسالة الدامغة الفاسق (فى) الرد على النصيرى.

P. xxv et suiv. M. Victor Chauvin, professeur à l'Université de Liège, a l'extrême obligeance, — dont je le remercie vivement, — de mettre à ma disposition ses notes bibliographiques sur les Noṣairis, ce qui me permet de compléter les indications données en tête de ce volume :

35. — *Ajouter :* Cf. Journal asiatique, 1872, II, p. 260 (corrections de St. Guyard, introduites dans le tirage à part), et *ibidem*, p. 39-40 (E. Renan).

46 *bis*. — Paulus, Ueber die syrischen Nasirier und ihre Verwandschaft mit den Sabiern, dans Memorabilien, II, p. 91-125. Cf. Eichhorn, Repertorium, V, 1058-1059.

50 *bis*. — Tychsen, Memorabilien, IV, p. 185-188. Cf. Eichhorn, Repertorium, V, 1063.

50 *ter*. — *Idem*, Elementale syriacum, p. 78 et 98-101.

50 *quater*. — Hartmann, Oleef Gerhard Tychsen oder Wanderungen..., II, 1re part., p. 428-444.

51 *bis*. — Bruns, Annales litterarii, 1786, I, p. 336-337.

51 *ter*. — Wilken, Göttingue gelehrte Anzeigen, 1801, p. 515.

55. — *Ajouter :* Cf. Quérard, Supercheries littéraires, t. III, p. 291, et Minerva, 1812, t. IV, p. 108.

56. — *Ajouter :* Au sujet de Germanus Conti et de sa note publiée par Norberg, cf. la lettre de Niebuhr dans Deutsches Museum, juin 1784, p. 539-549.

57 *bis*. — Bernstein, De initiis originibus religionum in Oriente dispersarum, Berlin, 1817, p. 37-38,

61 *a.* — Henry Guys, Voyage en Syrie, Paris, 1855, p. 39 et s.

61 *ter.* — Anonyme, Les Ansariens, sectaires de la Syrie, dans Nouvelles Annales des Voyages, 1832, t. IV, p. 152-169 (d'après Volney, Niebuhr, Burckhardt).

62 *bis.* — Lamartine, Voyage en Orient (1832-33), Paris, 1876, p. 167-168.

64. — *Ajouter :* Différents passages de l'Exposé avaient été plus ou moins complètement publiés par Silvestre de Sacy dans sa Chrestomathie, t. I, p. 37, n. 15, et dans Journal asiatique, 1827, I, p. 329 et s., 341 et s.

64 *bis.* — *Idem,* Journal asiatique, 1827, I, p. 127-128.

Le célèbre arabisant, sur les données insuffisantes de Dupont, cf. n° 59, confond al-Khaṣîbî avec Hamdân le Qarmate.

71. — *Ajouter les comptes rendus :* Magazin für die Litteratur des Auslandes, XLI, 97-98 et 102-103; Athenæum, 1851, 1194-1195; Blackwood's Mag., 1851, 434; Bentley's Miscellany, numéro de décembre; Bibliothèque Universelle de Genève, t. XVIII (1851), 385-388.

73. — *Ajouter les comptes rendus :* Athenæum, 1853, 934, col. 2, et 1030; Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft, X, 629; Westermann's Monatshefte, X, 224.

73 *bis.* — S. Lyde, The Asian mystery... Cf. Athenæum, 1861, I, p. 229.

87 *bis.* — D'Ancre, Silhouettes orientales, Paris, 1869, p. 165-193 (Sans valeur).

89 *bis.* — Th. L., Le monothéisme dans le paganisme, dans Revue Britannique, 1873, IV, p. 273-320 (New London Review).

L'auteur dérive toutes les religions et en particulier la doctrine nosairî, des croyances « ariennes ». Il suffit de citer ce passage : « La religion qu'Abraham apportait avec lui de Chaldée était la pure doctrine aryenne du monothéisme. Elle fut acceptée par les Sémites, à cause de la vérité intrinsèque de ses principes. » L'étude sur les Noṣairîs, d'après le *Kitâb al-Bâkoûrah,* commence p. 304.

P. 3, *lire* Qadmoûs *au lieu de* Qadmous.

— *lire* Maṣyâd *au lieu de* Maṣiyad.

P. 10 et 11, *lire* Mou'âwiyah *au lieu de* Mou'âwiyyah.

P. 11, n. 3, *lire* al-Djounboulân *au lieu de* al-Djanbulân.

— *lire* Djillî *au lieu de* Djalî.

— *lire* Maimoûnî *au lieu de* Maimounî.

P. 13. La confusion de Sprenger que nous signalons n'est p[as] certaine, cf. plus haut, p. xxxii et note.

P. 13, n. 3, *lire* 'Othmân *au lieu de* 'Othman.

P. 15. Le texte Golénischeff a été publié par ce savant dans *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 212 et s.

P. 19, n. 2. Un des arguments du R. P. Lammens, en faveur de l'ancien christianisme des Noṣairîs, est l'emploi par cette population de noms chrétiens. Le même phénomène se remarque chez les Yézidis : « Les noms qu'ils donnent à leurs enfants sont ceux en usage chez les Musulmans et chez les Chrétiens » (Spiro, *Les Yézidi*, p. 15, extr. du *Bulletin de Société Neuchâteloise de Géogr.*, t. XII). Et nous ne pensons pas qu'on puisse tirer parti de ce fait pour prétendre que les Yézidis sont d'anciens chrétiens.

P. 24, lig. 11, *lire* Al-Malik an-Nâṣir *au lieu de* Al-Malik, an-Nâṣir.

— lig. 16, *lire* an-Nâṣir *au lieu de* an-Nâsir.

P. 45. Il faut corriger ce que nous disons de Râchid ad-dîn Sinân. Nous avons montré (*Journal asiatique, communication dans la séance du 11 mai 1900*) que Sinân avait revendiqué non le titre de Nâṭiq, mais celui d'Asâs. Cf. plus loin. p. 157 et s.

P. 46, *lire* Ḥamza *au lieu de* Hamza.

P. 48, *lire* ta'wîl *au lieu de* tâwîl.

P. 49, n. 2, *lire* ḥachîch *au lieu de* hachich.

P. 53, *lire* Ḥâkim *au lieu de* Hakîm.

P. 54, *lire* Ḥâkim *au lieu de* Hakîm.

P. 55, *lire* 'Othmân *au lieu de* 'Othman.

P. 57, n. 1. Les Nâṣibîs sont cités avec les Râfidîs par Ibrahîm ibn Moḥammed al-Baihaqî, *Kitâb al-Maḥâsin val-Masâvî*, éd. Fr. Schwally, Giessen, 1900, p. 40.

P. 63, *lire* Ḥâkim *au lieu de* Hakîm.

P. 63, n. 2, *lire* Nâṭiq *au lieu de* Nâtiq.

P. 67, n. 2. La signification des lettres X M Γ a pu être précisée grâce aux papyrus grecs, cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*, t, IV.

P. 68, Aboû Dharr est la forme correcte, mais les Noṣairîs écrivent toujours Aboû adh-Dharr.

P. 71, lig. 6 du texte, *lire* بصورة *a lieu de* بصوة.

— lig. 9 du texte, *lire* الأوّل العالم.

P. 76, *lire* Maqrîzî *au lieu de* Maqrîzi.

P. 83 et s. On trouve la mention du dieu Chamâl dans la version

arménienne du conte d'Akhiakar, sous la forme Chimil, associé à un Ba'al-Chamaim et à un autre nom de dieu Chamîn, sans doute corrompu. Cf. J. Halévy, *Revue Sémitique*, 1900, p. 56.

P. 86. L'identification partielle que nous proposons de Chamâl avec le Soleil est comparable à celle de Mithra avec le Soleil. M. Fr. Cumont, *Textes et Monum. figurés*, t. I, p. 200, a montré qu'à la fois Mithra était et n'était pas le Soleil.

P. 86, n. 2. Les Perses, cf. Fr. Cumont, *Textes et Monum. figurés*, t. I, p. 128, croyaient que le Soleil, au moment de son lever, frappait les démons qui avaient envahi la terre à la faveur des ténèbres. Les Musulmans ont confondu dans une même horreur les démons et le soleil levant, tout en conservant l'habitude de la prière matinale.

P. 88. Sur la diffusion du culte du Soleil levant, vers la fin du paganisme, cf. Fr. Cumont, *Textes et Monum. figurés*, t. I, p. 128-129.

P. 98. Sur l'ancienneté du geste rituel des Aphrodites orientales nues, cf. Ed. Naville, dans *Recueil de Travaux relatifs à la Philol. et à l'Archéol. égypt. et assyr.*, t. XXI, p. 212 et s.

P. 99. Il faut ajouter à la liste de ceux qui ont mentionné les Ghaibîs, le Dr Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 47.

P. 99, n. 7. On peut comparer au texte : واظهر مولانا الحسين الغيبيَّة le texte p. 145, n. 4 : بل اظهرتَ الغيبة où le sujet est encore al-Ḥosain ; ce qui confirme que dans le texte primitif du premier passage on devait lire الغيبة.

P. 100-101. En comparant le Ghaib aux autres noms, aux autres attributs, l'auteur en fait une *forme*. Cf. Stan. Guyard, *Fragments*, p. 173 : « Je suis le *bon*, le *savant* ; ces attributs sont ma forme, la forme visible qui n'est autre que tes ministres supérieurs. » Cf. aussi *ibidem*, p. 169.

P. 102, *lire* Yaḥyâ ibn Ma'in *au lieu de* Yaḥyâ ibn Mo'în.

P. 107, n. 1. Pour une autre valeur symbolique de la savate, cf. Goldziher, *Abhandl. z. arab. Philologie*, I, p. 47 et s.

P. 108 et 111. Comprendre وفّقك اللّه comme il est expliqué p. 177, n. 4.

P. 112, n. 1, *lire* ṇouḅouwwaḥ *au lieu de* ṇouboûẉwah.

P. 115. Les Druzes donnent aussi le nom de *madjlis* à la salle de réunion des 'Oqqâl.

P. 124, n. 4. La conception des dieux sortant du disque du soleil n'est peut-être pas sans relation avec le nimbe ou la couronne radiée, ou toute autre représentation figurée du même genre (disque ailé, etc.), qui accompagne les représentations divines.

P. 129. M. Ch. Clermont-Ganneau veut bien nous communiquer un passage inédit sur la source sabbatique ou 'Ain al-Fawwâr, qu'il a relevé dans le *Masâlik al-Abṣâr fîl-Mamâlik al-Amṣâr,* Biblioth. Nat., ms. arabe 2325, f° 222 r° : « Le Wâdi al-Fawwâr est voisin de Ḥiṣn al-Akrâd, au nord-ouest et sur la grande route. Là est une sorte de puits creusé en terre, et dans le bas du puits un souterrain qui s'étend vers le nord. La source jaillit chaque semaine pendant un jour seulement. Alors terre et champs ensemencés en sont imbibés, les Turcomans campent près de la source et y abreuvent leurs troupeaux, tandis que les autres jours la source tarit et l'on y trouve pas d'eau. Le jaillissement est précédé d'un bruit semblable au tonnerre. Le bâtiment est derrière le souterrain. Quelqu'un qui a pénétré dans le souterrain a rapporté qu'à son extrémité était un grand fleuve allant de l'Ouest à l'Est sous la terre, ayant un cours déterminé avec des vagues et un vent violent. On ne sait où il court ni de quel côté il vient. »

ووادى الفوّار قريب حصن الاكراد غربًا بشمال على الطريق السالكة هنالك
صفة بئر قائمة فى الارض وفى سفل البئر سرداب ممتدّ الى الشمال يفور فى
كلّ اسبوع يومًا واحدًا لا غير فتستقى بـه ارض ومزدرعات وينزل عليه
التركمان ويردوه وبقية الايام يابس لا مآء فيه ويسمع لـه دوىّ كالرعد قبل
فورانه والسرداب خلفه البناء وذكر من دخل السرداب ان فى نهايته نهرًا
كبيرًا اخذًا من الغرب الى الشرق تحت الارض وله جريان معيّن وبه موج
وريح عاصف ولا يُعرف الى اين يجرى ولا من اىّ جهة يجى

P. 137, n. 1, *lire* يسمّى بالعيد *au lieu de* يسمّاه بالهيد.

P. 139, *lire* al-Khaṣîbî *au lieu de* al-Ḳoṣaibî.

P. 140, *lire* Moḥammed *au lieu de* Maḥammed.

P. 142 et n. 1, Moḥammed est unique et Moḥammed est multiple, car Moḥammed symbolise la Raison universelle qui est unique comme émanation divine, mais multiple en ce que d'elle émane toute chose. « O production de l'*Unité*, dit Mo'izz Lidinillâh s'adressant à Dieu, sans comparaison avec aucun nombre, c'est encore par ta puissance qu'existe la *multiplicité*. » Cf. St. Guyard, *Fragments*, p. 172-163.

P. 144, n. 4, lig. 5 du texte, *lire* لا يراك *au lieu de* لا يرلك.

P. 149 et s. Les pratiques syriennes à l'occasion de la fête de Sainte-Barbe sont encore décrites par H. Guys, *Voyage en Syrie*, Paris, 1855, p. 274 et s.

Sur l'avis de M. V. SCHEIL, maître de conférences d'Assyriologie, et de MM. Jules OPPERT et Joseph HALÉVY, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. François MARTIN le titre d'*Élève diplômé de la Section d'histoire et de philologie de l'École pratique des Hautes Études.*

Paris, le 19 mars 1899.

Le Directeur de la Conférence,
Signé: V. SCHEIL.

Les Commissaires responsables,
Signé: JULES OPPERT,
Membre de l'Institut,
Directeur des Études assyriologiques.

JOSEPH HALÉVY,
Directeur des Études éthiopiennes.

Le Président de la Section,
Signé: G. MONOD.



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE E. BERTRAND

TEXTES RELIGIEUX
ASSYRIENS ET BABYLONIENS

TRANSCRIPTION, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

FRANÇOIS MARTIN

ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES-ÉTUDES
MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS



PARIS
LIBRAIRIE ÉMILE BOUILLON, ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, AU PREMIER
1900

—

La deuxième difficulté avait sa source dans l'autographie de Craig. En plusieurs passages, elle est d'une exactitude au moins douteuse. Si le contexte et le parallélisme m'ont permis quelquefois de rétablir la véritable leçon, trop souvent aussi, j'ai dû ou me borner à émettre des conjectures plus ou moins plausibles, ou renoncer à la traduction de textes qu'aucune restitution ne rendait intelligibles[1].

J'ose espérer que les assyriologues qui daigneront jeter un coup d'œil sur ce travail, voudront bien le juger avec indulgence et pardonner quelques erreurs à ces premiers essais.

Jusqu'ici, tous les transcripteurs donnaient en appendice un lexique complet des mots contenus dans le texte qu'ils venaient d'étudier. Très utiles, lorsqu'il n'y avait pas de dictionnaire assyrien, ces lexiques ont cessé de l'être après l'apparition de l'ouvrage de Delitzsch.

Je me contenterai de signaler à la fin du volume les mots et les formes verbales qui ne figurent pas dans ce dictionnaire, ou auxquels j'ai cru reconnaître un sens nouveau ou différent. N'est-ce pas le meilleur moyen de préparer une édition plus complète d'une œuvre si précieuse à tous égards?

Enfin, pour mettre en relief la contribution qu'apportent ces textes à l'onomastique assyrienne, je donnerai la liste des noms divins et des noms propres d'individus, de temples et de localités qui y sont contenus.

1. Cette thèse était complètement terminée et avait reçu l'approbation du jury de l'École des Hautes-Études, lorsque j'ai pu me rendre au British Museum et collationner l'autographie de Craig sur les originaux. J'ai relevé un certain nombre de fautes que je signalerai dans des notes placées au bas des pages, j'ai même dû donner une nouvelle autographie de la pl. XVII et refaire le travail de transcription et de traduction que j'avais fait d'après l'autographie de Craig.

Je tiens à remercier ici les membres de l'*Œuvre de l'encouragement des études supérieures dans le clergé*, qui, après m'avoir fait passer deux années à l'École des Hautes-Études, ont bien voulu m'accorder une bourse de voyage pour aller à Londres.

---

document porte l'empreinte de sceaux, et l'offrande est attestée par une série de témoins énumérés avec la même précision que dans un contrat.

Les trois psaumes de pénitence, S. 789+949, K. 143, et RM. 2, I, 159 (pl. III-V, VI-VII, IX-X), présentent le même caractère que ceux de IV R. ou de Zimmern[1].

Dans le premier, le suppliant implore Shamash, le juge incorruptible. Il lui expose sa détresse et le supplie de rompre le charme qui l'a réduit à ce triste état. En même temps, il énumère les incantations qui ont pu causer son infortune, que ce soit une incantation de son père, de sa mère, de son frère, etc.

Le second ne s'adresse pas à un dieu déterminé, mais au dieu et à la déesse du pécheur. Il les a irrités par ses fautes. Il les conjure de s'apaiser et de lui rendre leurs faveurs en tournant vers lui leur face. Ce psaume est, à certains égards, d'un caractère plus élevé que le précédent. On devait le réciter dans des circonstances douloureuses, peut-être pour certaines fautes.

Il en était de même de celui de la pl. IX, qui n'est qu'une confession positive. Le titre est en *sumérien :* « Au dieu de l'univers, à celui qui juge la totalité des hommes et du monde, pour le soulagement du cœur et de la tête. » Suivent des litanies, dans lesquelles le pécheur jure par une série de dieux qu'il confessera sa faute.

Les pl. XVI, XVII et une partie de la pl. XVIII, K. 232, *recto* et *verso,* contiennent un hymne à une déesse. Malheureusement le texte est en très mauvais état. Il ne reste que quelques lignes de la pl. XVI, et une grande partie de la pl. XVII est à peu près inintelligible. Les fragments conservés permettent de reconnaître dans ce morceau un hymne à Gula ou Bau, épouse de Ninip[2]. Dans la première partie, au moins, la déesse était invoquée successivement sous ses différents noms et célébrée dans tous ses attributs :

1. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen,* Leipzig, 1885.
2. Cf. Commentaire, pl. XVI, 10 et 14.

« O Nin-din-dig-ga, qui donnes le repos à tous les hommes, qui rends la vie aux morts; ô Nin-kar-ra-ag, souveraine du lien et de l'incantation, etc. »

L'hymne de la pl. XXI est tout aussi mal conservé. Il s'adressait aussi à une déesse, à la « Majesté d'Ishtar », *ša-qu-ut* [ilu] *Ištar*, c'est-à-dire, fort probablement, à la grande Ishtar. Le mauvais état de conservation de ce document est d'autant plus regrettable que, par la division bien marquée de ses hémistiches, il aurait fourni un sujet d'étude très intéressant au point de vue de la métrique.

Ces deux pièces sont les seuls hymnes proprement dits du recueil. La pl. XII, K. 48, *recto*, ne contient que l'indication d'hymnes ou de chants, *riksé*, qu'il fallait réciter en l'honneur de divers dieux dans telle ou telle direction, à l'est, à l'ouest, etc. La pl. XIV, K. 255, est un répertoire un peu plus développé d'hymnes à Ninip. Encore ce répertoire ne donne-t-il que les premiers mots de chaque hymne : « Incantation de Ninip, le plus vaillant des dieux : c'est moi qui suis le chéri de Bel, etc. »

Les autres textes, pl. V, 2e partie, VIII, XI, XVIII et XIX, sont ou des incantations proprement dites, ou des prescriptions rituelles, toutes d'une interprétation plus ou moins difficile, et, au moins une, celle qui concerne le sacrifice du porc, pl. V, 2e partie, d'une grande importance pour l'étude de la religion assyrienne.

Cette division, je dois le reconnaître, est loin d'être rigoureuse. Je l'ai donnée uniquement pour faciliter l'étude de ces textes et pour permettre d'en prendre rapidement une vue d'ensemble. Dans quelques-unes de leurs parties, les dédicaces sont de véritables hymnes aux divinités auxquelles elles s'adressent. Tels sont le début de la pl. I, 1-10, où sont célébrées les grandeurs de Nin-Gal, et les neuf premiers versets de la pl. XIII sur les attributs d'En-me-shar-ra. De plus, le premier coup d'œil jeté sur la littérature religieuse des Babyloniens révèle la place dominante qu'y occupe l'incantation, *šiptu*. C'est par les incantations que les Chaldéens conjuraient les démons et les sorts, qu'ils appelaient les béné-

dictions des dieux, qu'ils guérissaient les maladies. « Elles fondront sur toi, ces deux choses, s'écriait le prophète en s'adressant à Babylone, en un clin d'œil, le même jour : la privation d'enfants et le veuvage. Elles fondront sur toi, malgré la multitude de tes maléfices, malgré le grand nombre de tes incantations[1]. »

A cet égard, nos textes ne dérogent pas. Plusieurs de ceux que j'ai cru devoir ranger parmi les psaumes de pénitence, comme le psaume à Shamash de la pl. III et la confession positive de la pl. IX, portent le titre de *šiptu.* Il en est de même de la dédicace à En-me-shar-ra et des hymnes à Ninip indiqués dans la pl. XIV. Il est fort possible que, malgré leur caractère pénitentiel, plusieurs de ces prières fussent regardées comme de véritables incantations à employer comme telles dans certaines maladies. C'est bien le cas, semble-t-il, pour la confession positive, par laquelle le suppliant demandait « le soulagement du cœur et de la tête ». Le psaume à Shamash est lui-même d'un genre très mêlé. A des passages que n'eût pas désavoués un adorateur de Yahweh, v. g., III, 4-6, succèdent des répétitions de formules aussi monotones que bizarres : « Que ce soit une incantation de mon père, que ce soit une incantation de ma mère, etc. »

Ces documents ne nous apportent aucun fait bien nouveau sur le panthéon babylonien. A peine quelques noms divins, v. g., *ilu Gam-me*, *ilu Še-ni*, qui apparaissent pour la première fois[2]. Les passages les plus remarquables sont ceux qui concernent Ninip, En-me-shar-ra, et les déesses Nin-Gal, Gula et Ishtar.

Le Ninip de nos textes[3] est bien celui du prologue d'Assurnaṣirapal, dieu guerrier avant tout, mais aussi dieu de la végétation. Habile au combat, il est le plus vaillant des dieux et leur soutien, le vengeur de Bel, son père. Seigneur du *Gir-su*, il est le bienfaiteur de la terre, il produit la

1. *Isaïe*, XLVII, 9.
2. V. la liste des noms divins à la fin du volume.
3. Pl. XII, 26; XIII, 4; XIV en entier.

croissance des plantes sur les bords du canal. Ces deux rôles, si différents au premier aspect, trouvent leur explication dans sa nature de divinité solaire. Ninip est le soleil à l'horizon, le soleil du matin qui « éclaire l'abime[1] ». A ce titre, il préside à la végétation, qui s'épanouit sous l'influence salutaire de ses rayons. Il est encore le *[ilu]UD-GAL-LU*, le Shamash de la tempête. De là son rôle de champion et de guerrier, qui rappelle aussi la marche glorieuse du soleil levant chassant les ténèbres devant lui.

Delitzsch a déjà publié en partie la dédicace à En-me-shar-ra (pl. XIII)[2], et Jensen l'a utilisée après lui dans sa *Kosmologie*[3]. En-me-shar-ra y est traité en grand dieu : il fixe les lois du ciel et de la terre, il sert de lien entre la terre et les cieux, il donne l'investiture à Anu et à Bel. Avant tout, il est le dieu du sol, et par conséquent de tout ce qui est dans ce sol et au-dessous. De lui donc dépend la végétation; sans lui, Ninip ne saurait accomplir son œuvre et rien ne croîtrait. Il règne sur le monde souterrain, sur l'*arallu* ou empire des morts, qui se trouve sous la terre; il est le dieu des fondations.

Si on compare les trois hymnes adressés à Nin-Gal, Gula et Ishtar, et si on les rapproche d'autres textes déjà connus et en particulier de ceux du premier volume de Craig, on est frappé de l'identité presque absolue des attributs de ces trois déesses. Tout comme Ishtar, Nin-Gal est qualifiée de guerrière, et Gula fait étinceler les armes. Elles rendent la vie douce et ressuscitent les morts. Elles sont bonnes et miséricordieuses; Nin-Gal parle pitié pour ceux qui l'adjurent et Ishtar intercède et se charge de la faute. Comme Ishtar, Gula est l'étoile du soir, qui enchante les dieux et les hommes; comme elle, elle guide le voyageur et veille sur les bergeries. Les deux déesses président encore aux accouchements, font voir la lumière aux nouveau-nés.

Le tableau suivant permettra de saisir facilement cette

1. *Assurnaṣirapal*, I, 8.
2. A. W., p. 70, s. v. *abšênu*.
3. *Kosmologie*, p. 60, etc. Cf. Commentaire, pl. XIII, 1.

similitude d'attributs et de vérifier les passages allégués à l'appui.

NIN-GAL	guerrière, I, 2; rend la vie douce, I, 1; gracieuse, miséricordieuse, I, 3; parle miséricorde pour ceux qui l'adjurent, I, 8, 9; déesse de gloire, I, 1.
GULA	rugissante, XVI, 15; fait briller les armes, XVI, 19; atteint les rebelles, XVI, 16; ressuscite les morts, XVI, 13; donne le repos aux hommes, XVI, 13; gracieuse, XVI, 17; miséricordieuse, XVI, 18; exauce les prières XVII, 24; étoile du soir, XVI, 12; guide dans les chemins et les sentiers, XVII, 16; clôt les bergeries, les rend prospères, XVII, 28; fait voir le jour aux enfants, XVI, 23.
ISHTAR	guerrière; accorde la vie, XXI, 6; écoute la prière du malheureux, XXI, 12; se charge de la faute et intercède, I Craig, I, 19; étoile du soir; guide dans la plaine, XV, 5; se revêt de magnificence, I Craig, XV, 5; précède les troupeaux, aime les bergers, I Craig, XV, 11; préside à toutes les naissances, Zimmern, B. P., II, 10.

Nos trois déesses ne se distingueraient donc que par leurs époux, Sin pour Nin-Gal, Ninip pour Gula, Shamash pour Ishtar. En faisant la critique des premiers textes publiés par Craig, Jensen avait déjà remarqué l'identité d'Ishtar et de Zarpanit comme étoile du matin : « Der erste Text

yeux de leurs adorateurs, elles restaient, malgré leur ressemblance inévitable, des entités distinctes que rien ne rattachait à un principe commun.

J'en dirai autant des dieux. Pinches a édité une tablette, en partie fragmentée, où Marduk est identifié avec treize dieux[1] :

81-11-3, 111, l. 3 *Ninip Marduk ša alli,*
4 *Nergal Marduk ša qablu,*
5 *Zagaga Marduk ša taḫazi,*
6 *Bêl Marduk ša belutu u mitluktu,*
7 *Nabium Marduk ša nikasi,*
8 *Sin Marduk munammir muši,*
9 *Šamaš Marduk ša kinâti,*
10 *Rammanu Marduk ša zunnu.*

« Ninip est Marduk de la force. — Nergal est Marduk de la guerre. — Zagaga est Marduk de la bataille. — Bel est Marduk de la souveraineté et de la domination. — Nabu est Marduk du gain. — Sin est Marduk qui éclaire la nuit. — Shamash est Marduk des décrets. — Ramman est Marduk de la pluie. »

A première vue, ce fragment ferait soupçonner l'existence d'une tendance monothéiste à un moment donné de l'histoire religieuse de Babylone : quelques initiés auraient vu dans les dieux des noms ou des attributs de Marduk plutôt que des personnalités réelles. Il n'en est rien. L'adorateur décerne à son dieu préféré les titres des autres pour marquer sa suprématie ou pour reconnaître les services rendus, mais il n'affirme pas son existence exclusive. Dans l'épilogue de la légende de la Création, ce sont les dieux eux-mêmes qui donnent à Marduk les noms de Nibiru et de EN-LIL. Èa va jusqu'à s'écrier, K. 8522, *Rev.*, 17 : *Šu-u ki-ma ia-a-ti-ma* ^{ilu}*Ea šum-šu*, « lui comme moi, que Èa soit son nom ! » Par conséquent, il ne faut voir dans l'énumération citée par Pinches, qu'un honneur rendu à Marduk par un de ses fidèles, honneur sans importance théologique.

1. *Journal of the Trans. of the Victoria Institute*, XXVIII, p. 8 (1896).

Le détail le plus intéressant que ces textes nous révèlent a trait aux sacrifices. Il est contenu dans la deuxième partie de la pl. V, K. 6172. Sayce s'était plu à voir dans l'horreur des Hébreux pour certaines viandes une tradition chaldéenne[1]. Selon lui, les Babyloniens distinguaient entre la nourriture permise et la nourriture défendue, l'auteur d'un psaume aurait même exprimé son regret d'avoir mangé une chose défendue, « eaten the forbidden thing », et les sacrifices babyloniens ressemblaient étroitement, « closely », à ceux des Hébreux. M. Halévy avait signalé aussitôt avec beaucoup de critique l'inexactitude de ces affirmations[2]. Le « regret d'avoir mangé une chose défendue » n'est qu'un contre-sens de IV R, 10... *akul la idie*, « j'ai offensé mon dieu sans le savoir ». On devait s'abstenir de la chair de porc le 30 du mois d'Ab seulement, comme de la viande de bœuf le 27 araḫsamnu (Marcheschvan). Ni l'une ni l'autre de ces viandes n'étaient considérées comme impures, et la distinction entre les viandes pures et les viandes impures était inconnue en Babylonie. Les dieux acceptaient même en sacrifice des bêtes sauvages, la gazelle, par exemple.

Cependant, à ma connaissance, aucun texte n'avait encore mentionné le sacrifice du porc. Les prescriptions contenues dans la tablette K. 6172 sont formelles et coupent court à toute controverse : Lorsqu'un homme est atteint de maladie mortelle, ZI-TAR-RU-DA, il faut, pour obtenir sa guérison, immoler un porc au dieu Shamash et faire des incantations sur la peau de l'animal. Le porc est nommé jusqu'à trois fois, l. 4, 5, 9. Il est écrit, il est vrai, idéographiquement avec le signe ŚAH, mais ce signe n'a pas d'autre valeur idéographique. Le contexte : « Tu immoleras un ŚAH, — sur la peau du ŚAH, tu feras des incantations, » — ne prête à aucune équivoque.

Le porc n'était donc aux yeux des Assyriens ni un animal impur, ni une victime indigne des dieux, puisqu'ils l'offraient

1. *The Hibbert Lectures*, p. 59-64, Londres, 1887.
2. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, n° 2, p. 185.

en sacrifice dans les circonstances les plus graves. Par conséquent, il faut renoncer, de ce côté, à tout rapprochement avec la religion hébraïque. Les Juifs n'ont pas emprunté à la Chaldée leur répulsion pour le porc et leur horreur des viandes impures, encore moins les rites de leurs sacrifices.

Ce n'est pas le premier exemple d'identification à outrance qui se soit produit depuis les débuts de l'assyriologie. La migration abrahamique était partie d'Ur des Chaldéens, et, en se séparant de leur souche, les Hébreux n'avaient pas fait table rase des traditions de leurs ancêtres. Certaines n'avaient rien d'incompatible avec le monothéisme. La révélation de Yahweh devait dissiper peu à peu ce que les autres contenaient d'erreur. Il y a donc bien des points de contact entre les textes religieux de Babylone et les Livres-Saints. Ainsi il serait puéril de nier l'étroite parenté qui règne entre les traditions chaldéennes et les récits des premiers chapitres de la *Genèse*, celui du Déluge surtout.

Mais certaines écoles ne se contentent pas des rapprochements incontestables. Mus par des principes tout différents, pour ne pas dire opposés, leurs tenants cherchent et trouvent, à les en croire, dans les cunéiformes, l'explication et la clef de toute la religion hébraïque. « Beaucoup d'auteurs ont parlé des sept jours de la Création babylonienne... le fait est qu'il n'y en a pas la moindre trace dans les textes cunéiformes. On a cru que le poème babylonien de la Création contenait sept tablettes : des sept tablettes, on a fait sept chants, et des sept chants sept jours. Or, le nombre des tablettes n'est pas certain; on ne voit pas que le poème ait été divisé en sept chants; il n'y est pas question de sept jours, et l'œuvre créatrice n'y est pas divisée en six parties. De même, l'identité du serpent de la *Genèse* avec Tiamat, personnification de la mer chaotique, est souverainement improbable. Il n'y a aucun rapport entre le monstre que le dieu créateur, Marduk, partage en deux pour faire d'une moitié la voûte céleste, de l'autre moitié l'hémisphère terrestre, et le serpent tentateur, simple animal créé comme tous les autres par Jahwé, puis condamné par lui à ramper

tristement sur le sol. M. Ryle a cité, à propos du fruit défendu, la traduction d'un passage mal conservé de l'épopée babylonienne, où il est probablement question de tout autre chose. La mythologie chaldéenne connaît l'arbre de la vie et même des arbres de science, mais ce sont des arbres-oracles. L'arbre du Paradis terrestre pourrait s'appeler l'arbre de la conscience, et cet arbre-là ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans les textes assyriologiques[1]. »

Ces déconvenues n'ont pas découragé les identificateurs. N'a-t-on pas écrit récemment que le *nabi* des Hébreux n'était qu'un reste du dieu Nabu, un « dieu-prophète » que Yahweh ne put garder à côté de lui et dont il délégua le pouvoir à un homme choisi ! Le même auteur n'a-t-il pas vu un rapprochement des plus suggestifs entre Sin, le dieu d'Ur, et le mont Sinaï[2] ! Craig a fait des découvertes tout aussi merveilleuses dans les premiers textes qu'il a autographiés : « And it is not a case, dit-il dans la préface, where comparison may stop with the discovery of similarities only — for, in my own judgment, as least, with the exception of monotheism, no important doctrine is taught in the pre-christian jewish literature which may not be duplicated from the religious creads dominant in the jew's ancestral home[3]. » Et, à côté d'analogies très réelles, il cite à l'appui les « redeeming doctrines of grace and pardon[4] ».

Je n'ai pas à examiner ici dans quelle mesure l'Ancien Testament nous a révélé la doctrine de la grâce. Nous prêtons trop volontiers au contemporain de David ou d'Ézéchias l'âme d'un disciple du Sauveur[5]. Mais trouver cette doctrine

1. Loisy, *Études bibliques*, p. 29-30, Amiens, 1894.

2. Karppe, *J. A.*, janvier-février 1897, 130 et 131 ; juillet-août 1897, 87. V. *ibid.*, p. 97, ce qu'il dit de la personnification de la terre, *Lévit.*, XVIII, 25, pure figure de rhétorique, mais où M. K. voit Belit, déesse de la terre.

3. Craig, *Assyrian and babylonian relig. Texts*, t. I, p. 1, Leipzig, 1895.

4. *Ibid.*, p. II et III.

5. V. à ce point de vue l'excellent travail de M. Touzard sur le développement de la doctrine de l'immortalité, *Revue biblique*, avril 1898.

dans les textes assyriens, ce peut être faire du roman, ce n'est pas écrire l'histoire. De pareils propos ne méritent même pas la discussion.

Ces assyriologues auraient bien fait de méditer la conclusion des critiques adressées par Jensen à l'auteur de *Wo lag das Paradies :* « So interessant es wäre, wenn wirklich Bibel und Keilschriften sich in der von Delitzsch angedeuteten weise ergänzten, so muss doch leider rückhaltlos eingestanden werden, dass die Phantasie hier den Verfasser des « Paradies » allzuweit getragen hat und bei kritischerer Betrachtung von den vermeintlichen Berührungspunkten zwischen Bibel und Keilinschriften fast keiner bleibt[1]. »

Il est, pour l'étude d'une religion, une autre voie plus ardue peut-être, mais plus scientifique et plus sûre. Elle consiste à étudier les textes sans parti pris, à chercher avant tout leur sens obvie et grammatical, celui qu'ils avaient dans l'esprit de leur auteur, sans les faire plier à nos vues personnelles par des interprétations hasardées ou des restitutions arbitraires. Les doctrines et le culte dégagés des textes bien compris seront comparés très utilement aux religions des peuples voisins ou de même race, par exemple les données de la religion hébraïque à celles de la religion assyrienne[2]. Mais il ne faudra accepter d'autres points de contact que ceux qu'imposera l'étude des documents. Aller plus loin, chercher à percevoir les bruits de dessous terre, faire appel à l'intuition, appliquer dans les rapprochements des théories faites d'avance, c'est faire une œuvre anticritique au premier chef.

La difficulté du sujet commande ici plus qu'ailleurs une sage réserve. L'étude directe des textes religieux babyloniens n'est accessible qu'au petit nombre. La plupart des hommes qui s'adonnent aux sciences religieuses doivent se contenter des résultats fournis par les assyriologues. Les

1. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 204.
2. Cf. Maurice Vernes, *Histoire des religions, son esprit, sa méthode, ses divisions*, Paris, 1884.

traductions tendancieuses et les identifications hasardées peuvent donc engager la science des religions dans une fausse voie.

La nature des textes dont je donne la transcription m'a amené plus d'une fois à les rapprocher de la Bible. Dans ce travail de comparaison, j'ai essayé d'éviter les écueils que je viens de signaler, et, je dois le dire, les similitudes vraies m'ont paru assez nombreuses pour qu'il ne soit pas besoin d'en alléguer d'imaginaires.

Le monothéisme d'une part, le polythéisme de l'autre, créent une divergence capitale entre la religion d'Israël et celle de Babylone, mais l'esprit religieux est le même chez les deux peuples. Pourquoi s'en étonner? Ne sortent-ils pas de la même souche? Les uns adorent un dieu unique, les autres vénèrent un grand nombre de divinités. Des deux côtés, c'est la même idée, une idée très haute, de la puissance divine, de son action incessante ici-bas; c'est la même conception des rapports de Dieu et de l'homme, la même croyance à l'immortalité de l'âme, à l'efficacité de la prière et de l'intercession, la même explication de la souffrance.

Les divinités chaldéennes ne vivent pas dans une indifférence superbe à l'égard des choses de la terre. Elles rendent la vie douce[1] aux humains qui les honorent. Elles accueillent leurs prières[2], veillent sur eux et les protègent. L'homme qui n'abandonne pas Ishtar, « elle l'entourera de protection sur son chemin[3] ». Elles élèvent au-dessus de tous les rois le roi qui leur est fidèle[4]. C'est vers elles que l'infortuné pousse des cris de détresse : « Écoute ma prière, exauce-moi[5]. » Dans un colloque tout intime, il leur dépeint ses angoisses et ses souffrances avec des accents qui rappellent par instant les plaintes du psalmiste[6]. Elles l'en-

1. I, 1.
2. II, 14.
3. I Craig, 55, 54.
4. I, 18; II, 10 et 11.
5. IV, 22, 23.
6. III, 10-18; cf. ps. VI, 3; ps. XXXVIII, 1-10.

tendent, car elles sont bonnes et miséricordieuses, elles écoutent la « parole des malheureux », la prière des hommes[1]. Les moins puissantes intercèdent pour les mortels auprès des grands dieux, comme Abraham intercède pour les villes coupables, comme les saints d'Israël intercédaient auprès de Yahweh pour le peuple à la tête dure et au cœur incirconcis. Nin-Gal parle pitié à Shamash, son premier-né, pour ceux qui l'adjurent par une parole de supplication[2]. Ishtar se charge de la faute et intercède[3].

Ces dieux sont aussi terribles aux méchants que bons pour les justes. Shamash est le juge incorruptible de l'humanité[4]. Ishtar terrasse l'impie qui ne la craint pas[5]. Nusku, « grand, vaillant, qui brûle les méchants, promulgue loi et décret, châtie la faute... Juge du droit, il voit l'intérieur de l'homme; comme le dieu Nâru, il fait luire le droit et la justice, il poursuit le méchant..., il glorifie les bienveillants, son ordre n'est pas (enfreint), (il afflige) le mauvais, il perd le méchant, il poursuit la faute[6] ».

La colère du dieu assyrien irrité se manifeste comme celle de Yahweh. Il détourne sa face de celui qu'il protégeait, cesse de s'occuper de lui et rentre dans le silence. Son adorateur désolé s'écrie : « Tourne vers moi ton cou que tu en as détourné; tourne ta face[7], » comme le psalmiste supplie Yahweh de « faire briller sa face pour le sauver[8] ». Ou bien encore il l'adjure de se lever, de sortir de son inaction et de prendre en main sa cause : « Lève-toi, seigneur, lève-toi, Shamash[9]. » — « Juge mon jugement, tranche ma cause[10]. » — « Lève-toi, Yahweh, dans ta colère,

1. XVII, 24.
2. I, 9.
3. I Craig, I, 19.
4. III, 6.
5. I Craig, I, 2.
6. I Craig, 35, trad. Scheil, *Revue de l'Histoire des religions*, 1897, tirage à part, p. 6.
7. VII, 8, 9.
8. Ps. LXXX, 4.
9. IV, 22, 23.
10. I Craig, XXXVII, 6.

dira l'Israélite suppliant, lève-toi contre les fureurs de mes adversaires, ordonne un jugement[1]. »

Il est à remarquer que chez les Chaldéens comme chez les Hébreux, la Providence, la rétribution du bien et du mal à laquelle ils croient si fermement, s'exerce en ce monde. Sans doute, les uns et les autres connaissent l'immortalité de l'âme. Après la mort, elle se rend pour les uns dans le *Schéol,* pour les autres dans l'*Arallu,* sur lequel règne En-me-shar-ra[2]. Mais l'Arallu, pas plus que le Schéol, ne semble avoir de relation avec l'idée de châtiment ou de récompense[3]. L'âme du juste hébreu n'est pas admise à contempler Dieu ; elle va dans la demeure de l'oubli et du silence[4] : « Ton souvenir n'existe plus dans la mort ; dans le Schéol, qui te louera[5] ? » L'Assyrien n'est pas plus heureux, il ne nourrit pas l'espoir de la vision divine dans une autre vie : « Qui connaît, ô mon Dieu, ta demeure ? Ton habitation magnifique, ton séjour, je ne les verrai jamais[6]. »

Pour le méchant et l'impie, tout ce qu'on lui souhaite, c'est de subir une punition temporelle, de voir son attelage brisé, son joug délié[7], etc. Les suites de la doctrine de l'immortalité de l'âme se sont, il est vrai, beaucoup plus développées et précisées chez les Juifs[8], encore cependant d'une façon incomplète. Il était réservé au christianisme « de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future[9] ».

Cette ignorance, ou plutôt cette connaissance insuffisante de l'au-delà, a amené les Babyloniens, comme les amis de

1. Ps. VII, 7.
2. XIII, 1.
3. Pour le Schéol, cf. Touzard, *La doctrine de l'immortalité*, *Rev. biblique*, avril 1898, p. 216, etc.
4. Ps. LXXXVIII, 12, 13.
5. Ps. VI, 6.
6. VII, 3-5.
7. II, 20, 21.
8. *Daniel*, XII, 1-3.
9. Bossuet, *Disc. sur l'histoire universelle*, 2e partie, chap. XIX.

Job, et bien avant eux sans doute, à chercher dans la vie présente et dans le péché l'explication de la souffrance. Job est dans l'infortune et il se demande pourquoi Dieu l'éprouve. C'est, lui répondent ses consolateurs, parce qu'il a péché, tout mal est une punition de la faute. Il a beau se croire innocent, personne n'est absolument pur devant le Tout-Puissant. Dieu, qui est juste, le châtie parce qu'il est coupable. Yahweh lui-même, lorsqu'il apparaît, ne donne au problème d'autre solution que celle de l'humilité. Il ne révèle pas son dessein d'éprouver un serviteur fidèle. S'il l'a affligé, c'est parce qu'il l'a voulu; il est le maître, qu'est l'homme pour lui demander raison de sa conduite ?

Le pénitent assyrien ne voit pas d'autre cause à sa souffrance que ses propres fautes. « Par la douleur et la lamentation, je me suis affaibli..... quand j'étais petit, j'ai péché, j'ai transgressé les défenses de mon Dieu[1]. » — « Mes péchés sont nombreux, j'ai péché en tout[2]. » Que fera-t-il pour extirper le mal, pour chasser les démons qui se sont emparés de sa personne à la suite du péché ? Il avouera ses fautes : « Par la lumière, je le jure, j'avouerai mon péché[3]. »

La croyance à la corrélation nécessaire et constante du péché et des afflictions temporelles s'est perpétuée chez les Juifs jusqu'à l'ère chrétienne. Jésus-Christ rencontre un jour un homme aveugle de naissance : « Rabbi, lui demandent ses disciples, qui a péché de cet homme ou de ses parents pour qu'il soit né aveugle ? » Et Jésus de leur répondre par un enseignement assez nouveau pour des oreilles juives : « Ni lui ni ses parents n'ont péché, mais pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui[4]. »

Similitude étrange, les croyances et les pratiques assyriennes sur la guérison du mal et l'expulsion des démons par la confession se retrouvent encore à cette heure chez les sauvages de l'Amérique du Nord. « Les sorciers, dit

1. III, 18, 20, 21.
2. IV R, 61, 1, 18.
3. IX, 3.
4. *Joan.*, IX, 1-3.

Mgr Grouard, qui, jusqu'à leur arrivée (des missionnaires), faisaient fonction de guérisseurs de maladies, ne traitaient jamais un client sans l'avoir invité à chasser par l'aveu de ses fautes le démon à la faveur duquel le mal avait pris possession de lui[1]. »

On s'est demandé ce que représentait dans la pensée des Chaldéens ce mot de péché, *ḥiṭṭu,* qui revient si souvent dans leurs psaumes pénitentiels. — Tout d'abord, et bien certainement, ils comprenaient sous cette désignation les fautes rituelles, les infractions aux lois cérémonielles usitées dans le culte des dieux : « J'ai transgressé, dit le pécheur, les défenses de mon dieu[2]. » Mais ils ne s'en tenaient pas aux fautes commises de propos délibéré ou par une négligence coupable. Ils poussaient le scrupule jusqu'à attribuer leurs maux à des fautes involontaires et inconnues, à celles qu'un théologien de nos jours appellerait des fautes purement matérielles. Ce qui nous paraît fort singulier, on pouvait offenser un dieu sans le savoir, s'attirer sa colère sans en connaître le motif, soit par la violation de prescriptions ignorées : « Ma faiblesse (c'est-à-dire ma culpabilité), je ne la connais pas ; le crime que j'ai commis, je ne le sais pas[3] ; » soit par des fautes commises avant l'âge de discernement : « Quand j'étais petit, j'ai péché[4]. »

La Bible connait aussi les fautes involontaires. Tout le chap. IV du *Lévitique* roule sur les cérémonies expiatoires que les prêtres, l'assemblée d'Israël, les chefs ou les individus doivent accomplir lorsqu'ils ont péché involontairement. Malgré la formule générale « si quelqu'un pèche involontairement contre un des commandements de l'Éternel, en faisant des choses qui ne doivent point se faire », il est probable qu'il s'agit surtout, peut-être même exclusivement,

1. *L'Univers* du 23 mai 1898, compte rendu d'une conférence faite à la Société de Géographie, par Mgr Grouard, vicaire apostolique de l'Athabaska-Mackenzie.
2. III, 21.
3. III, 19.
4. III, 20 ; cf. IV R, 10, l. 33-35.

de fautes rituelles. Le *Lévitique* a une origine sacerdotal
Les prêtres devaient se préoccuper surtout des infractio
cérémonielles. La crainte des fautes cachées se retrou
encore dans les psaumes, mais rien dans le contexte r
permet de préciser leur nature. Ce sont sans doute d
péchés involontaires en général : « Qui connaît les faut
involontaires? De mes fautes cachées, purifie-moi[1]. » -
« Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse et de m
iniquités[2]. »

L'Ancien Testament s'est élevé beaucoup plus haut,
tout le monde sait la grande place qu'y tient la fau
morale, qu'elle soit une offense de la majesté divine, ur
violation du droit d'autrui ou une atteinte au respect q
se doit la personne humaine. En est-il de même des text
religieux assyriens ? Zimmern ne l'a pas pensé. Dans so
étude sur les psaumes de pénitence babyloniens, il décla
que le péché chez les Assyriens lui paraît un concept essen
tiellement différent, « wesentlich verschiedene », de cel
des Hébreux[3]. Je ne crois pas pouvoir adopter l'opinion d
l'éminent assyriologue. Sans doute, sur ce point comme s
les autres, la doctrine juive atteint dans Isaïe et les autr
prophètes une élévation que les scribes des bords du Tig
ou de l'Euphrate n'ont pas soupçonnée. Mais, pour le fon
elle me paraît identique à la doctrine chaldéenne, en c
sens que les Babyloniens connaissaient la violation moral
de la loi naturelle, violation qui, en dehors de prescription
révélées ou rituelles, constitue le péché proprement dit.

S'ils ne donnent pas beaucoup de détails sur ce qu'il
appellent leurs nombreux péchés, il n'en est pas moins cer
tain qu'ils connaissent la distinction du bien et du mal. Le
textes historiques suffiraient à le prouver : ils parlent d
méchant Élam, du perfide Marduk-bal-iddin ; ils traitent l
révolte des rois vassaux, après la parole donnée, de violatio
de la foi jurée. Dans un de nos textes eux-mêmes, le pécheu

1. Ps. XIX, 13.
2. Ps. XXV, 7.
3. B. P., p. 3, Leipzig, 1885.

n'exprime-t-il pas la crainte d'avoir juré sans loyauté par le nom de son dieu[1] !

Toutes ces doctrines sont exposées dans la Bible avec une suite et une beauté de forme qui ne se retrouvent guère dans les textes assyriens. Comme je l'ai remarqué, les scribes ont vite fait de retomber dans des énumérations fastidieuses de formules incantatoires et de prescriptions bizarres qui déparent leurs plus belles productions. Çà et là, cependant, il y a encore sous ce rapport des analogies remarquables, et je ne puis m'empêcher de citer un des premiers textes de Craig, pl. 26, 1 et suiv., dont la facture rappelle à un degré frappant celle du beau psaume II[e]. C'est un oracle de Bêlit à Assurbanipal ; il a été traduit par le P. Scheil :

Bêlit est majestueuse, une (déesse à la voix) retentissante !
Voici l'oracle de Bêlit au sujet du roi : Ne crains pas, Assurbanipal !
- .... selon que je t'ai promis, je ferai et je te donnerai,
- .... afin que sur les hommes des quatre langages et la *demeure* des grands,
- .... tu exerces la royauté !
- .... [ta sen]tence, loin du palais de ton gouvernement,
- .... enchaînera *mal* et *maléfice !*
- .... [les rois des] contrées diront entre eux :
« ..... allons contre Assurbanipal, *qui devient vieux*,
- .... il a fait [la loi] à nos pères et à nos ancêtres ;
qu'il brise [sa puissance] contre notre forteresse. »
Bêlit répond : [Les rois] des pays
- .... je les *détruirai, subjuguerai* puissamment, je mettrai des fers à leurs pieds ;
au feu, ta splendeur ! comme Élam, je traiterai Gimirra ;
j'arracherai les arbres, briserai les arbustes, les mettrai en morceaux !
J'obstruerai le pays, je le changerai en désert, etc.[2].

1. IV, 34.

2. *Revue de l'Histoire des religions*, 1897, tirage à part, p. 10, 11. Les mots en italique sont des sens douteux.

Il me reste à dire quelques mots de la métrique. Je n'étudierai, à ce point de vue, que les morceaux d'un caractère poétique bien accusé. Ce sont les planches I (1-10), III, IV, VII, XIII et XXI.

Les dix premières lignes de la pl. I sont un hymne à Nin-Gal. Elles paraissent composées d'après des règles analogues à celles tracées par Zimmern et Delitzsch[1], moins rigoureuses cependant. Chaque vers se compose de deux hémistiches qui se subdivisent à leur tour en deux parties. Il serait imprudent d'affirmer quelque chose de plus sur la longueur de ces subdivisions ou sur le nombre de mots qu'elles devaient comprendre. Aux lignes 3 et 4, celles du deuxième hémistiche se composent d'un mot chacune; à la l. 2, le deuxième hémistiche tout entier ne comprend qu'un mot. Elles sont beaucoup plus longues, au contraire, aux l. 5 et 6, où elles comprennent deux mots, *ša, ilu* et *u* ne comptant pas[2].

Les vers se réunissent quatre par quatre ou plutôt deux par deux pour former des strophes. Cette division strophique et la correspondance des vers membre par membre est assez sensible aux l. 3 et 4, 5 et 6, plus discutable pour les l. 9 et 10. A l'exception peut-être des l. 2, 3 et 4, le scribe n'a pas indiqué la division des hémistiches[3].

*1 [*Ana* *ilu* *Nin*]-*Gal mu-* [*ṭibat balaṭi*	*ilat tana*[*dati*]
2 ..... *ummi ilâni* (plur.)	*qarid*[*tum*]
3 [*Ri*]*imtum damiqtum*	*ša bunni nam*[*ru*]
4 [*Ša*] *kima umî*	*ittanbiṭu zimuša*
*5 *Ḫirat* *ilu* *Nannari béli* [*ašaridi*	*šûpû nûr šamê nisû*[*ti*]

1. Zimmern, *Z.A.*, VIII, 122; Delitzsch, *Weltschöpfungsepos*, (Leipzig, 1896.

2. Cf. Delitzsch, *ibid.*, p. 61. Les particules *u*, *ša*, *ana*, *ina*, *i*, *šût*, *lâ*, *lû*, ne comptent pas; *ištu* et *ultu* comptent.

3. J'ai marqué d'un astérisque les vers qui ne sont pas coupés (l'autographie.

*6 *Aliddât* [ilu] *Šamaš mu-* [*nammir kibrâti*	*ša šiptu u purussu num-* [*muru sur*[*riš*]
*7 *Ṣabitât abbuti ana nan-* [*nar ilâni*	*naramê ša* [ilu] [*Šamaš*]
*8 *Malikat rêmi qabât da-* [*miqtim*	*ana* [ilu] *Šamaš bukri-*[*ša*]
*9 *Mudammeqat amat un-* [*nini*	*muaddâta šarri paliḥi-ša*
*10 *Rubâtu rimnitum ma-* [*ḫirat tesliti*	*ašibat bît Gipari*

Dans la prière à Shamash, le grand juge, pl. III et IV, 22-34, le scribe a divisé nettement presque toutes les lignes en deux hémistiches. La division est peu apparente aux l. 4, 10 et 19 seulement. Encore est-il facile, excepté à la l. 10, de distinguer les deux hémistiches à l'aide du parallélisme.

Ces deux hémistiches sont très inégaux. Ordinairement le second est beaucoup plus court que le premier. Il se compose quelquefois des deux « Hebungen » signalés par Delitzsch et Zimmern dans le récit du déluge, v. g., l. 6 et 9. Le plus souvent, il ne comprend qu'un mot, où il est impossible de trouver deux accents toniques. Tel est le cas aux l. 11 *lâ ipaṭṭaru,* 12 *iššaknu,* 13-18, 20 et 21.

Dans quelques passages seulement, le 2[e] hémistiche est sensiblement plus long que le 1[er]. Il comprend alors plus de deux mots, v. g., l. 4 *muštešir elâtî u šaplâti;* 7 *ša bêli namra ṣît*[1]; 19 *qulultu epûšu anaku ul idi.*

Aucune division strophique ne me paraît indiquée dans ce morceau. On pourrait réunir les lignes 2 et 3, 4-6, 7-9, 10 et 11, 12-15, 16-18, 19-21, 22 et 23. Mais ces groupements, trop irréguliers pour mériter le nom de strophes, ne semblent inspirés par aucune règle prosodique.

1. On pourrait peut-être donner à la locution *namra ṣît* un seul accent tonique. Voir la difficulté analogue que s'est posée Delitzsch à propos de l'état construit, *Weltsch.*, p. 63.

Planche III

2	*Bulliṭannima ana qâtâ*^{2} [*damqâti* (plur.)	*ša ili-ia u* ^{ilu}*ištari-ia*
3	*Ana šulmu u balaṭu*	*piqdanni*
4	*Šiptu* ^{ilu}*Šamaš šar ša-* [*mê u irṣitim*	*muštešir elâti u šaplâti*
5	^{ilu}*Šamaš* ^{amil}*mîtu mu-* [*balliṭu kasâ mupaṭ-* [*ṭiru*	*ša qâtî*^{2}*-kama*
6	*Daian lâ da'ti*	*muštešseru tenišêti*
7	*Littu ṣirtu*	*ša bêli namra ṣît*
8	*Aplu gašru*	*šûpû nûr matâti*
9	*Banû naphar kullat* [*šamî u irṣiti*	^{ilu}*Šamaš attama*
* 10	^{ilu}*Šamaš aššum mamit*	*ša ultu umê* (plur.) *ma'd*
11	*Arki-ia raksuma*	*lâ ippaṭṭaru*
12	*Ṣîta ḥulqu u lâ ṭûb šêri*	*iššaknu*
13	*Ana ameluti bûl ṣêri* [*mimma šum-šu*	*unašaranni*
14	*Murṣu dullu la pa-* [*šaḥa*	*mullanni*
15	*Ana murṣi libbi u lâ* [*ṭûb šêri*	*ramani uqtatti*
16	*U anaku urra u muša* [*la ṣalala*	*endeku*
17	*Adriš šaplakuma*	*attalaku*
18	*Ana kurri u nissati*	*ramani utanniš*
19	*Meṣḥiruti la muda-* [*kuma*	*qulultu epušu anaku ul i*
20	*Ṣiḥrakuma*	*aḥtaṭi*
21	*Itâ ša ili-ia*	*lâ etiq*

Planche IV

22	*Bêl izizamma*	*šîmi teslit*
23	*ilu Šamaš izizamma*	*šimi iaši*
24	*Šum mamit murṣi ša [iššaknuma*	*ukaššišanni*
25	*Lu mamit abi-ia*	*lu mamit ummi-ia*
26	*Lu mamit sibi lipi*	*ša bît abi-ia*
27	*Lu mamit kimti-ia*	*u nišuti-ia*
28	*Lu mamit ellati-ia*	*u salati-ia*
29	*Lu mamit ameli mîti [u ameli balṭi*	*lu mamît darkati u teniqi*
30	*Lu mamit atmû*	*u lu atmû*
31	*Ana abi u ummi lu [atma*	*ana aḫi u aḫati lu atma*
32	*Ana ibri u tappî lu [atma*	*ana nâri u bûri lu atma*
33	*Ana ṣêri kakki u si- [lakki*	*lu atma*
34	*Šum ili-ia ana la kitti*	*lu atma*

La coupure des hémistiches est encore très marquée dans la IIe partie du psaume de pénitence, K. 143, pl. VII, à l'exception des lignes 1, 9, 11, et peut-être 16 où le parallélisme permet d'ailleurs de la rétablir.

Sur les seize vers dont se compose le psaume, sept (3-7, 13, 14) ont leur deuxième hémistiche formé d'un seul mot; un, le vers 10e en entier, se compose d'un mot unique, *lu-u-u-ni*, puisque *u* ne compte pas. Le scribe a cependant séparé les signes de ce mot en deux groupes. Dans sept autres vers, le deuxième hémistiche se compose de deux mots, deux *Hebungen;* dans un seul, le vers 9e, il comprend trois mots *elli makalie šami*. Enfin, dans toute la pièce, à l'exception des l. 9 et 15, le second hémistiche est égal au premier ou plus court.

Les seize vers se groupent en cinq strophes. La première et la cinquième comprennent deux vers seulement. Les trois strophes du milieu se composent de quatre vers chacune. Comme on peut le voir par la lecture du psaume, ces groupements sont si naturels et si bien délimités qu'il semble impossible de nier qu'ils aient été voulus par l'auteur.

Planche VII

*1	*Ili-ia aggu*	*libakka linuḫa*
2	^{ilu}*Ištari-ia zinitum*	*silim itti-ia*
3	*Mannu idi ili-ia*	*šubat-ka*
4	*Manzazka ellu*	*kumma-ka*
5	*Ana matima*	*ul amraku*
6	*Kima qan NA-A*	*šu'duraku*
7	*Ili-ia me-e-eš*	*atta*
8	*Tirra kišad-ka*	*ša tašbusu eli-ia*
*9	*Suḫḫira pani-ka*	*ana elli makalie šami*
10	*U lu-*	*u-u-ni*
*11	*Šapta-ka ṭuba limḫura*	*qibima lušir*
12	*Ana pi-ka elli*	*qibi lušir*
13	*Ina idi* [*im*] *tim*	*šutiqannima*
14	*Lu-na-dir*	*itti-ka*
15	*Šimannima*	*šimat balaṭi*
16	*Umê-ia urrika*	*balaṭi qiša*

Dans la pl. XIII, K. 48, *verso,* la division des lignes en hémistiches n'est guère indiquée sur l'autographie qu'aux l. 1, 5, 7, 8, 10, 16. Pour les autres, il faut recourir au parallélisme.

Mais une fois de plus, les hémistiches sont d'une inégalité qui déconcerte. Tantôt ils sont égaux et se composent de deux mots chacun, de deux accents toniques, v.g., l. 7, 9; tantôt le second ne comprend qu'un mot, l. 10, *ziqqurat-su,* l. 16, *lušba;* ou bien, au contraire, il en compte jusqu'à 3 et 4 et est plus long que le premier, v. g., l. 3, 7. Cepen-

dant est-il juste de reconnaître que le dernier hémistiche est généralement plus court et plus régulier que le premier. Dans neuf vers sur seize, il se compose de deux mots.

La division en strophes me semble très incertaine et trop irrégulière pour avoir été voulue par l'auteur. Elle n'a d'autre règle que le développement plus ou moins long donné par le scribe à sa pensée. Je l'indique sous toutes réserves :

Planche XIII

1	*Šiptu* [ilu] *EN-ME-SAR-* [*RA bêl irṣitim*	*rubû ša aralli*
**2	*Bêl ašri u irṣit lâ* [*taiarti*	*šadû ša* [ilu] *anunnaki*
**3	*Paris purussa irṣitim*	*markas rabû ša AN-KU-* [*NA*
**4	*Bêlu rabû ša ina ba-* [*li-šu*	[ilu] *Nin-gir-su ina eqli u* [*palgi*
5	*La uštešŝeru*	*la ibannû absêna*
*6	*Bêl umašši ša ina dan-* [*nuti-šu*	*irṣitim ibilu*
7	*Rabbu ša bît danninu*	*ṣabit kippat kigalli*
8	*Nadin ḫaṭṭa u pala*	*ana* [ilu] *Anu u* [ilu] *Bêl*
*9	*Ašri šâšu*	*ina kibit-ka temen-šu*
10	*Ana maḫrika libur*	*ziqqurat-su*
*11	*Kima šubat beluti-ka*	*ina irṣitim lu dinât*
*12	*Elišu* [ilu] *Anim u* [ilu] *Ea*	*šubti kiniš lirmû*
*13	*U anaku manman ru-* [*bû aradkunu*	*ina maḫar iluti-ka rabîti*
*14	*Ana umê ṣâtu šuma* [*ṭabiš*	*lu nabaku*
*15	*Šubat ilâni* (plur.) *ra-* [*bûti* (plur.)	*libilma napḫar mâti-ia*
16	*Šubtu nîḫtu*	*lušbą*

Nulle part la division en hémistiches ne ressort mieux que dans l'hymne de la pl. XXI, où les deux parties de la ligne sont séparées partout par un large intervalle, excepté aux vers 1, 2 et 10.

Le second hémistiche est généralement beaucoup plus régulier que dans les pièces précédentes. Dans la partie du *recto* où les fins de lignes sont intactes, il comprend ordinairement les deux « Hebungen ». Les l. 11 et 12 font seules exception. Par contre, dans les onze fins de lignes conservées au *verso*, le deuxième hémistiche n'est régulier que dans une ligne entre autres. Aux l. 2, 4, 6, 10, il comprend au moins trois mots.

Mais le morceau est trop court et trop fragmenté pour que l'on puisse formuler une loi sur cette régularité apparente dans l'inégalité des hémistiches. J'en dirai autant des strophes que l'état du texte ne permet pas de reconnaître.

Planche XXI

Recto

2	.... ^{ilu}*Anim u* ^{ilu}*Dagan*	
3	...............*pani-ki*	*tudammaqi* ....
4	....	*bukur šar ilâni* (plur.)....
5	............[*Kî pî*] *li'ê*	*qan duppâ tu*............
6	[*ana ši*]*riqti*	*tašarraq balaṭi*
7	...........*umê* (plur.)	*tašam damaqi*
8	.... *meš ra a*	*le'u taqâša*
9	..............*ka rašê*	*teippir naḫâšu*
10	.... *dummuquma*	*bulluṭu išiqšu*
11	.... *nišê* (plur.)	*umešam alkatsina tabarri*
12	.............*akie*	*tašimme ṣît pî-šu* ....
13	[*Eli*] *u šapli*	*uma I kam tuš*...........
14	...........*bêl šamma*	*ta-rim-me* ....
15	..............*iq-ri-bi*	*ša tu-šim-ma* ....

Verso

1 ......*pie mušakšiddât nismat ḫu*...................

2 $^{[amil]}$*šakkanaku muṣalluki ša tabnî šaqut* ^{ilu}*Ištar*

3 [*I*]-*lidti* *turabi-šu ina kirimme-ki*
4 ....*kappi* *ša taṣbut ina pân kappu*
5 ....*ki* *ša taḫšuḫi šangûsu*
6 ....*me* *eli ašib parakki ittalaku* [*maḫri*
7 ....*buti* *tušaššiqqi šepi-ea*
8 ....*eki* *ša taḫtini-šu rîmnitum bêltu*
9 ....*ina puški* *tušezibi napšatsu*
10 ....*urpatu riḫsi ki* *ilu Šamaš tappuḫi eli-šu*
11 .... *danani-ki* *ušarbu ilu Šamaš-ki*
12 .... *andu* *iqtarrabu li'*.............
13 .... *idallalu alu*..............
14 .... *gamelat*.................
15 .... *innitṭir*..................
16 .... *uttaqa*...................

En résumé, je ne puis tirer de ce rapide aperçu qu'une conclusion certaine sur la métrique de ces pièces, c'est la division de chaque vers en hémistiches. Toutes les lignes sont coupées en deux parties.

Mais l'inégalité de ces hémistiches ne me permet de rien affirmer sur le nombre des mots ou des accents toniques dont chacun d'eux devait se composer. La somme des exceptions pourrait l'emporter sur celle des cas réguliers ou que je croirais tels. Tout au plus peut-on dire que, généralement, le second hémistiche est plus court que le premier.

Pour les strophes, je ne les reconnais que dans les pl. I et VII. Encore ne sont-elles pas soumises à une loi uniforme. Leur composition varie dans chacun de ces morceaux.

François MARTIN.

TEXTES RELIGIEUX

ASSYRIENS ET BABYLONIENS

PLANCHE I, *Bu*, 89, 4-26, 209. *Recto*

1 [*Ana* ^{ilu}*NIN*]-*GAL muṭi-bat balaṭi i-lat ta-na-*[*da-ti*]
2 ..... *um-mi ilâni* (plur.) *qa-rid-*[*tum*]
3 [*Ri*]-*im-tum da-me-iq-tum ša bu-un-ni nam*[-*ru*]

4 [*Ša*] *kima u-me it-tan-bi-ṭu zi-mu-*[*ša*]
5 *Ḫi-rat* ^{ilu}*Nanna-ri bêli a-ša-ri-di šu-pu-u nûr sam-e ni-su-u-*[*ti*]
6 *A-lid-da-at* ^{ilu}*Šamaš munammir kib-ra-a-ti ša šip-tu u purussu num-mu-ru šu-ur-*[*riš*]
7 *Ṣa-bi-ta-at ab-bu-ti a-na na-an-nar ilâni* (plur.) *na-ra-me-i ša* ^{ilu}[*Šamaš*]
8 *Ma-li-kat rêmi qa-ba-at damiq-tim a-na* ^{ilu} *Šamaš bu-uk-ri-*[*ša*]
9 *Mu-dam-me-qat a-mat un-ni-ni mu-ad-da-a-ta šarri pa-li-ḫi-i-ša*
10 *Ru-ba-a-tu rim-ni-tum ma-ḫi-rat tes-li-ti a-ši-bat bît Gipari*
11 *Ša ki-rib alu Ḫar-ra-na bêliti rabî-ti bêliti-šu*

12 *Ana-ku* ^{ilu}*Aššur-ban-apli šarru rabu-u šarru dan-nu sar kiššati šar mât* ^{ilu}*Aššur*^{ki}
13 *Apil* ^{ilu}*Aššur-aḫê-iddin šarru rabu-u šarru dan-nu šar kiššati šar mât* ^{ilu}*Aššur*^{ki}
14 *Mâr mâri* ^{ilu}*Sin-aḫê-irib šarru rabu-u šarru dan-nu šar kissati sar mât* ^{ilu}*Assur*^{ki}
15 *Šarru na-ram* ^{ilu}*Sin u* ^{ilu}*Šamaš rubû na'-du*
16 *Ni-šit inê*^{2} ^{ilu}*NIN-GAL u* ^{ilu}*Nusku*
17 *Ša ina ku-un lib-bi-šu-nu ki-niš ut-tu-u-šu-ma*
18 *A-na du-ur u-me iq-bu-u e-*[*pis*] *šarr-u-ti-šu*

19 *U-še-pis-ma GIŠ ME-PUL-PUL GIŠ TAL-LI GIŠ GINNA GIŠ ṢI-BU GIŠ-LI*
20 *Ša dun——nu——nu idat-šu-un*
21 *Ap-pu u išdu ina ḫuraṣi ḫušši e-mar-*[*te*]*(?) KILAL aḫ-ḫi-iz.....*

PLANCHE I, *Bu*, 89, 4-26, 209. *Recto*

1 A Nin-gal, qui rend la vie douce, la déesse de gloire,
2 ..... la mère des dieux, la guerrière,
3 La miséricordieuse, la gracieuse, celle dont la personne est pleine d'éclat,
4 Celle dont les traits brillent comme le jour.
5 L'épouse de Nannar, le seigneur très haut, la brillante lumière des cieux lointains;
6 La mère de Shamash, qui éclaire les régions du ciel, dont l'oracle et la décision brillent avec éclat;
7 Celle qui prend plaisir à la lumière des dieux, objet de l'amour de Shamash;
8 La mère de miséricorde, qui parle pitié à Shamash, son premier-né ;
9 Celle qui rend agréable la parole de supplication; celle qui affermit le roi qui la vénère;
10 La magnifique, la miséricordieuse, celle qui exauce les prières, qui habite le temple de l'Étage (?)
11 Qui est dans Harran; la grande souveraine, sa souveraine,
12 Moi, Assurbanipal, roi grand, roi puissant, roi des régions, roi du pays d'Assur,
13 Fils d'Assur-aḫé-iddin, roi grand, roi puissant, roi des régions, roi du pays d'Assur,
14 Petit-fils de Sin-aḫé-irib, roi grand, roi puissant, roi des régions, roi du pays d'Assur,
15 Roi chéri de Sin et de Shamash, magnifique, auguste,
16 Favori de Nin-Gal et de Nusku,
17 Qui dans la fidélité de leur cœur, l'ont fidèlement choisi,
18 Pour l'éternité des jours ont proclamé l'œuvre de sa royauté,
19 J'ai fait faire un .... des gishtalli ....
20 Qui consolide leurs côtés.
21 Le sommet et la base en or brillant d'un encadrement (?)..... j'entourai.....

PLANCHE I, *Bu*, 89, 4-26, 209. *Recto*

22 *Kima u-me u-nam-me-ra ..... šarru kênu šu.....*
23 *A-na i-tab-bul iluti-ša rabî-tu ša a-ṣi-e bît a-ki-ti e-piš-[tu šu-a-tu]*
24 *A-na da-rat šanâti* (plur.) *la-bar u-me rûqûti* (plur.) *a-na ilu-ti ša.....*
25 *A-na šat-ti* ^{ilu} *NIN-GAL e-til-lit šami elluti* (plur.) *šu-pu.....*
26 *[GIŠTAL]LI šu-nu-ti damq-iš lip-pa-lis-ma su ma...*
27 ..... ^{ilu} *NIN-GAL e bu ib-bu-ma*
28 ..... *liš* .... *ib* ....

COMMENTAIRE

1 *NIN-GAL*, « dame grande », nom du doublet féminin de Sin. La déesse Nikal, נכל, est mentionnée dans la première inscription de Nerab, entre Shamash et *Nusk*. N'avons-nous pas dans cette transcription araméenne la lecture phonétique de *Nin-Gal?* Cf. *Revue sémitique,* 1896, p. 189 et 281; Jensen, *ZA*, XI, 296, etc.

4 *Nanna-ri,* écrit *AN-SES-KI-RI*, un des noms propres de Sin, usité en Babylonie. La lecture *Nannar*, indiquée ici par le complément phonétique *ri*, est attestée par le texte bilingue, *IVR*, 9, *obv.*, 3/4, etc., où *Dingir šeš ki* est traduit par ^{ilu} *Na-an-nar*. Cf. les inscriptions d'Ur dans *IR*, I, *passim*. La racine de *nannaru* serait נאר, lumière, d'après Halévy, *Revue de l'Hist. des Relig.*, t. XVII, 191 (?).

6 *Nummuru*, 3^{e} pers. pl. masc. du permansif du piel de *namaru*, briller. Le signe rendu ici par *num* est le

PLANCHE I, *Bu*, 89, 4-26, 209. *Recto*

22 Je le fis briller comme le jour .... son roi fidèle (?).....
23 Pour porter sa divinité auguste, quand elle sort du temple de l'Akitu, cette œuvre,
24 Pour l'éternité des années, pour la durée des jours lointains, pour sa divinité.....
25 Pour l'éternité, que la grande Nin-Gal, la souveraine des cieux purs, l'éclat.....
26 Regarde avec bonté ces Gish-tal-li...................
27 .... Nin-Gal...............................
28 ....

---

signe [illegible], auquel le P. Strassmaier donne les valeurs *lum, kum, kus*. Le P. Scheil a reconnu qu'il avait aussi la valeur *num*, de même que [illegible] = *ni* et *li*, *Correspondance de Hammurabi*, Paris, 1896, p. 6, (tirage à part du *Rec. des Trav.*), et *ibid.*, p. 21, n° 210 des collections du Musée de Constantinople (Niffer). Dans ce dernier texte, on trouve écrit *Si-ma-*[illegible], le nom propre écrit au n° 236, *Si-ma-*[illegible].

Šu-ur-riš : la restitution de ce mot est incertaine à cause de l'état du texte. Il viendrait de שרר, briller, être éclatant, d'où la formation adverbiale *šurriš*, splendidement.

8 *Bu-uk-ri-ša :* dans les conceptions mythologiques babyloniennes, le soleil, *Šamaš*, était fils de la lune, *Sin*, et de la déesse *NIN-GAL*. Elle supplie son fils pour ceux qui l'invoquent, parce que *Šamaš* était le juge incorruptible. V. *infra*, pl. III, 6; I Craig, I, 23 : *Ištar... šumi-šu qi-bi-i udammiq*

Cf. Ps. 86, 5 : כִּי־אַתָּה אֲדֹנָי טוֹב וְסַלָּח וְרַב־חֶסֶד לְכָל־קֹרְאֶיךָ « Car toi, ô Adonaï, tu es bon et prompt à pardonner, et riche en miséricorde pour ceux qui t'invoquent. »

9 *Pa-li-ḫi-i :* le *i* final est abusif. Il indiquerait le pluriel. Le signe de roi n'est pas suivi de *meš;* il ne s'agit donc que d'un seul roi.

10 Dans le récit de la Création, I, 6, le mot *giparu* désigne un enclos planté de roseaux : *gipara lâ kiṣṣura ṣuṣâ lâ še'a*. De même, dans *IV R*, 35/36 : *bêl-šu ina gipari it-ta-ṣi*.

Dans l'inscription de Marduk-nadin-aḫê, publiée par le P. Scheil (*Rec. des Trav.*, t. XIX, p. 46, l. 17), on le trouve au pluriel, *giparê*, avec le sens d'appartement, car il est mentionné entre les *bîtât agurri*, ou souterrains, et les *kisallê*, terrasses.

Dans Maqlu, II, 22, il est mis en parallélisme avec *eqliti*, ténèbres : *tušnammar bît eqliti tušnammar bît gi*[*pari*]. La restitution est-elle certaine?

Ici, il désigne un temple à étages. Cf. Delitzsch, *AHW*, p. 203; Jensen, *Kosm.*, p. 170.

11 Le plus ancien temple de Sin était à Harran, voilà pourquoi Nin-Gal, épouse de Sin, avait aussi son temple dans cette ville.

17 *Ut-tu-u-šu-ma*, 3ᵉ pers. pl. prét. du piel de אתה, « voir », « choisir ». Assurbanipal, après avoir parlé à la 1ʳᵉ personne, *supra*, l. 12, se désigne ici à la 3ᵉ. Ce changement de personne est fréquent dans les textes historiques.

19 Il ne m'a pas été possible d'identifier ces objets, qui composaient la pieuse offrande d'Assurbanipal. Le mot *giš-tal-li* est toujours accompagné de *šunuti* dans la suite du texte. Deux traductions sont possibles : « ces *gistalli* » et « leurs *gistalli* ». — J'ai adopté la première : l'hymne du début à Nin-Gal et la suscription qui clôt la dédicace : « Voilà ce qui est écrit sur

les *gištalli* de Nin-Gal, » prouvent que l'offrande du roi ne s'adresse qu'à cette divinité. Si Assurbanipal invoque Sin contre les destructeurs de son œuvre, c'est uniquement parce que ce dieu est l'époux de Nin-Gal.

Les *gištalli* étaient peut-être un objet ou composé de deux parties, ou offert en double par le roi. Ce mot désigne sans doute une niche, un trône portatif. Le signe , *tal* = « habiter ». Plus loin, l. 23, Assurbanipal déclare que cette œuvre a été faite pour porter la divinité quand elle sort de l'*Akitu*.

Le signe que j'ai rendu par *gin* dans *giš-ginna* est mal autographié dans Craig, mais la désinence *na* demande un signe précédent terminé en *n*. Peut-être faut-il lire les derniers signes *iṣ-ṣi git-ma-li*, « en bois parfait », au lieu de *GIŠ-ṢI-BU GIŠ LI*.

21 *E-mar-te*, lecture douteuse. — *KI-LAL* signifie « lieu du pesage ». *Ki* = lieu, *LAL* = poids. Ne vaudrait-il pas mieux lire *KU-LAL* et y voir l'idéogramme d'un objet de nature inconnue, appelé en assyrien *makdu?* Cf. Brünnow, n° 10642.

22 Voir note 1.

23 L'*Akitu* ou *Zagmuku* était la fête du nouvel An, qui se célébrait à Babylone avec une grande solennité. Du temple de l'Akitu partait la procession où l'on portait Marduk, Nabu et d'autres dieux, comme nous

1. Craig a lu dans la ligne 22 : *Ki-ma u-me u-nam-me-ra... LUGAL-GI-šu...* Voilà pourquoi j'ai transcrit les trois derniers signes par *šarru kênu-šu*. Mais l'original porte *in* au lieu de *LUGAL*. Le signe qui précède *in* est à demi effacé. Il faut restituer probablement *pi* et lire *pi-in-gi-šu*. Le mot *pingu* est connu par *IV R*, 18*, 3, *rev.*, col. IV, l. 10, où il répond au sumérien de la ligne 7 : -*TAG-TAG-GA* (v. les corrections faites à cette planche à la fin de *IV R*, p. 4 des additions et corrections. Après avoir énuméré les pierres précieuses qui conviennent à l'ornement des dieux et rois, le scribe ajoute : *abnu ša pingu-šu huraṣa uḫḫuzu*. Le contexte ne permet guère de déterminer le sens précis de ce mot. Faut-il voir dans *pingu* un ornement? Cf. le syriaque ܦܢܩ, et l'hébreu פנק, « il a charmé », « il a rendu délicat ».

le voyons ici pour Nin-Gal, dans les rues de la ville. Cf. *Annales de Nabonide*, col. II, 10; Pognon, *Wadi-Brissa*, p. 13, 71e fascicule de la Bibl. de l'École des Hautes-Études. Dans un texte publié par les *Beiträge*, t. III, H. 2, p. 268, il est question d'un *Akit ṣîri*, *EDIN*, K. 2711, verso, 20.



PLANCHE II

PLANCHE II, *Bu*, 89, 4, 4-26, 209. *Verso*

1 . . . . *an* . . . . . *lit-tab* . . . .
2 . . . . . *ina išati (?)*. . . . . *ḫal liš-ku-na* *li-iṣ-ṣur*. . .
3 . . . . . *ši-bi a* . . . . . *u* ^{ilu}*Šamaš* *li-te-diš*. . .
4 *Pal-e ûmê arkuti* (plur.) *e-nu-ma GIŠTALLI*. . . . . . .
5 *Ište-en ina lib-bi-šu-nu in-na-ḫu u-ma-i-raš-šu u*. . . . .
6 *GIŠ-TAL-LI šu-nu-ti li-id-diš-ma ši-pir-šu* . . . .
7 *A-a u-ša-an-ni-ma li-tir aš-ru šu*. . . . .
8 *Ni-iš zi-kir* ^{ilu}*NIN-GAL be-el-ti* [*ṣir-ti*]
9 *U ta-nit-ti ilâni* (plur.) *rabûti* (plur.) *ti-ik-li-ia liz-zik-*[*kir*]
10 *Zi-kir šumi-ia damqi ša* ^{ilu}*Aššur u* ^{ilu}*Marduk*
11 *Eli kal mal-ki u-šar-bu-*[*u*]
12 *It-ti šum-*[*šu*] *ṣi-ru-uš-šu liš-ṭur-ma li-ṣip aḫ-ra-a-ti*
13 ^{ilu}*Sin u* ^{ilu}*NIN-GAL ši-pir qâti*?*šu ḫa-diš lim-ḫu-ru-ma*
14 *Lim-gu-ru su-pi-e-šu*
15 *U ša GIŠ-TAL-LI šu-nu-ti u-nak-kar-u-ma*
16 *Iḫ-zi-e-šu a-na šip-ri ša-nim-ma e-pu-šu*
17 *U ta-nit-ti* ^{ilu}*NIN-GAL bêlti-ia ib-ba-tu-ma*
18 *Zi-kir šumi-ia u-ša-an-nu-u*
19 ^{ilu}*Sin bêlu rabu-u taḫ-sil-*[*ti*]*-ṣu lu-šag-lit-su ma* ^{ilu}*šêdu balaṭi li-ir-pu-ud*
20 ^{ilu}*NIN-GAL bêltu rabî-tu ṣi-mit-ti* ^{giš} *ni-ri-šu lip-ṭur-ma*
21 *Liš-bi-ra* ^{iṣ} *ap-ša-an-šu*

22 *An-ni-u ša ina eli GIŠ-TAL-LI ša* ^{ilu}*NIN-GAL*

COMMENTAIRE

3 *Li-te-diš*, iftaal de אדש, 3^{e} pers. du présent. Cette forme n'est signalée ni dans Delitzsch, *AHW*, ni dans Meissner, *Supplem*

PLANCHE II, *Bu*, 89, 4, 4-26, 209. *Verso*

1 ....
2 ..... dans le feu (?)..... qu'il place, qu'il conserve...
3 .... et que Shamash renouvelle..........
4 Les années, les jours lointains, lorsque les Gishtalli.....
5 Lorsque l'un d'eux sera tombé, on le relèvera..........
6 Ces Gishtalli, qu'il les rétablisse; son œuvre...........
7 Qu'il ne la change pas, qu'il la rétablisse en son lieu...
8 La mémoire de Nin-Gal, l'auguste souveraine,
9 Et la gloire des grands dieux, mes protecteurs, qu'il commémore.
10 Mon nom illustre, qu'Assur et Marduk
11 Ont rendu plus grand que celui de tous les rois,
12 Avec son nom, sur elle, qu'il l'écrive, qu'il l'ajoute pour les générations futures,
13 Que Sin et que Nin-Gal acceptent avec bonté l'œuvre de ses mains;
14 Qu'ils accueillent favorablement ses prières!
15 Mais celui qui changerait ces Gishtalli,
16 Qui appliquerait son habileté à cette œuvre,
17 Et qui détruirait la gloire de Nin-Gal, ma souveraine;
18 Qui effacerait mon nom;
19 Que Sin, le grand seigneur, épouvante son âme et que le shêdu anéantisse sa vie.
20 Que Nin-Gal, la grande souveraine, délie le joug de son attelage;
21 Qu'elle brise ses liens.

22 Voilà ce qui est écrit sur les Gishtalli de Nin-Gal.

---

8 Dans le texte de Craig, il y a *be-el(an)u*. Évidemment, il faut relier les deux derniers signes et lire tout simplement *be-el-ti*.

9 *Liz-zik-kir*. Pour admettre cette lecture qui s'harmo-

nise avec le contexte, il faut voir le signe 𒌋 da
celui qui suit *lis,* ce qui est douteux, je le reconna
Liz-zik-kir serait pour *lizzakir,* 3e pers. du prété
du nifal de זכר.

11 *U-šar-bu-[u]* : au lieu de *u,* Craig a restitué *ni.* La res
tution *u* me paraît plus logique, puisque le verbe
à 3e déficiente. *Usarbuni* donnerait : « ils m'ont ren
plus grand. » On ne peut donc supposer un suffixe
la 1re pers., à moins de prendre *ni* pour une sim
enclitique.

15 La conjonction assyrienne *u* ne répondait pas seuleme
à notre *et.* Comme le ו hébreu, elle exprimait au
l'opposition entre deux propositions ou deux phras
C'est le cas ici.

19 *Taḫ-sil-[ti]-šu* : j'ai dû restituer dans ce mot le signe
les trois autres signes ne donnant pas une com
naison très satisfaisante. *Taḫ-sil-ti-šu* est pour *ta
sis-ti-šu.* Cependant si on voulait s'en tenir au tex
de Craig, on pourrait supposer une forme masculi
taḫ-si-su, qui signifierait aussi esprit, intelligen
Taḫ-sil-su serait pour *taḫ-sis-šu* [1].

Li-ir-pu-ud, 3e pers. du prét. de רפד. Delitzsc
AHW, p. 625, lui donne le sens intransitif de
coucher, s'étendre, s'enfoncer. Il a aussi le sens
faire coucher, renverser, détruire, comme le mont
ce passage : « que le *šedu* détruise sa vie. »

1. Vérification faite, la lecture *taḫ-sil-šu* est exacte. Quand deux s
flantes de nature différente se rencontrent, la première peut se chan
en *l,* v. g. *ulziz* pour *uššiz. Taḫ-sil-šu* est donc pour *taḫ-sis-šu.*

PLANCHE III

PLANCHE III, *S.* 787 + *S.* 949. *Recto*

1 ^{ilu}*Šamaš* .... *al* ....

2 *Bulliṭ-an-ni-ma ana qâti*^{2} *damqâti* (plur.) *ša ili-ia* ^{ilu}*ištari-ia*

3 *Ana šul-mu u balaṭu* *pi-iq-dan-ni*

---

4 *Šiptu* ^{ilu}*Šamaš šar šame-e u irṣi-tim muš-te-šir elâti* (plur *u šaplâti* (plur.)

5 ^{ilu}*Šamaš* ^{amil}*mîtu muballiṭ-ṭu ka-sa-a mupaṭṭi-ru š qâtî*^{2}*-ka-ma*

6 *Daian lâ da-'-ti muš-te-eš-še-ru te-ni-še-e-ti*

7 *Lit-tu ṣir-tu* *ša béli* *nam-ra ṣi-it*

8 *Aplu gaš-ru* *šu-pu-u* *nu-ur* *matâti*

9 *Ba-nu-u nap-ḫar kul-lat šami u irṣiti* ^{ilu}*Šamaš at ta-ma*

10 ^{ilu}*Šamaš aš-šum ma-mit ša ul-tu ûmê* (plur.) *ma-' du-ti*

11 *Arki-ia rak-su-ma* *lâ ippaṭṭa-ru*

12 *Ṣi-i-ta ḫul-qu u lâ ṭûb šêri* *iš-šak-na*

13 *Ana a-me-lu-ti bu-ul ṣêri mim-ma šum-šu u-na-šar an-ni*

14 *Murṣu du-ul-lu la pa-ša-ḫa* *mu-ul-la-an-ni*

15 *Ana murṣi lib-bi u lâ ṭûb šêri ra-ma-ni uq-ta-at-ti*

16 *U ana-ku ur-ra u mu-ša la ṣa-la-la* *en-de-ku*

17 *Ad-riš šap-la-ku-ma* *attala-ku*

18 *Ana ku-u-ri u nissati* *ra-ma-ni u-tan-niš*

19 *Meṣ-ḫi-ru-ti la mu-da-ku-ma qu-lul-tu epuš-šu ana-ki ul i-di*

20 *Ṣi-iḫ-ra-ku-ma* *aḫ-ta-ṭi*

21 *I-ta-a ša ili-ia* *lu-u e-tiq*

PLANCHE III, *S.*, 787 + *S.*, 949, *Recto*

1 O Shamash.....................................
2 Fais-moi vivre; aux mains pures de mon dieu et de ma déesse,
3 Pour le salut et la vie, confie-moi.

---

4 Incantation. — O Shamash, tu es le roi du ciel et de la terre, tu gouvernes les choses d'en haut et d'en bas,
5 O Shamash, il est en ton pouvoir de rendre la vie au mort, de délivrer le captif.
6 Tu es un juge incorruptible, tu gouvernes l'humanité.
7 Rejeton illustre du seigneur d'illustre origine,
8 Fils puissant, brillante lumière des contrées,
9 Tu éclaires la totalité du ciel et de la terre, ô toi, Shamash.
10 O Shamash, parce que le charme qui, depuis de longs jours,
11 S'est attaché à moi, ne s'est pas rompu,
12 La dévastation, la corruption et le mauvais état de la chair sont en moi;
13 Par l'homme, les animaux des champs, tout ce qui porte un nom, il me brise;
14 De maladie, de faiblesse incurable, il m'a rempli;
15 Par le brisement du cœur et le mauvais état de la chair, je suis anéanti.
16 Et moi, jour et nuit, je suis sans repos;
17 Je suis dans les ténèbres, je suis affaissé, je suis plein d'angoisse;
18 Par la douleur et la lamentation, je me suis affaibli.
19 Ma petitesse, je ne la connais pas; le crime que j'ai commis, je ne le sais pas.
20 Quand j'étais petit, j'ai péché;
21 J'ai transgressé les défenses de mon dieu.

COMMENTAIRE

2 Ps. XXXI, 6 : בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי, « je remets mon esprit e ta main, ô Yahweh ».

3 Shamash partage ces attributs avec Marduk, Ninip (Gula, doublet féminin de Ninip. Marduk est appel(*Récit de la création*, VII, 12 : *bêl šipti ellitim mu ballit miti*, — et Ninip, K. 128, recto, 6 : *qa'* ı *napšati muballit mitûti*. V. *infra*, Pl. XVI, l. 13.

Ps. 146, 6-10, v. 7 : יְהוָה מַתִּיר אֲסוּרִים, « Yahweh dé livre les captifs ». — L'hymne, *IV R*, 19, 2, proclam également les attributs bienfaisants de Shamash 39/40, *ilu riminû zaqip ḫaššu ḫatin enši*, « die miséricordieux, il redresse l'affaissé, il protège l faible ». Mais le ton général de la pièce est celui d'u hymne au dieu soleil, où l'on célèbre les biens ma tériels qu'il procure aux dieux et aux hommes. Ici au contraire, Shamash est considéré comme person nalité morale : c'est le grand juge, tout à la foi sévère et bon.

6 Ps. IX, 9 : וְהוּא יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק יָדִין לְאֻמִּים בְּמֵישָׁרִים, « Diei juge l'univers avec équité, il juge les peuples ave(droiture ».

7 *Bêl namra ṣît*, « seigneur de la brillante sortie ». C(seigneur est Sin, père de Shamash, auquel cette épi thète est fréquemment décernée. Cf. *IV R*, 2, col. V 22. Delitzsch, *Assyr. Gram.*, p. 194, la traduit pa « Der Herr glänzend in Bezug auf Aufgang ». Jensen *Kosm.*, p. 104, note, et 105, voit dans ce titre l désignation de Sin comme seigneur de la nouvell(lune, « glänzendes widererscheinen ».

13 Il faut rapporter la première partie de cette ligne à l précédente, à cause de la particule *ana*. Sinon, il fau traduire : « La dévastation, la corruption, le mau· vais état de la chair sont en moi; tout ce qui port(

un nom dans l'homme et les animaux des champs me brise. »

14 *Mu-ul-la-an-ni : an* est omis dans une variante.

15 *En-de-ku* pour *em-de-ku,* 1^re^ pers. du permansif de אמד, forme qal. En assyrien, le *m* se change en *n* devant les dentales, v. g. *muntaḥṣu* pour *mumtaḥṣu, ṣindu* pour *ṣimdu,* etc. Cependant on trouve aussi *ṣimdu.*

Maqlu, I, 8 : *endeku la ṣalalu muša u urra.*

Ps., XXII, 3 : אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא דֻמִיָּה לִי, « O mon Dieu, je t'invoque pendant le jour et tu ne me réponds pas; pendant la nuit, et je n'ai pas de repos ».

18 Tout ce passage a de grandes analogies avec le Ps. VI, 3 : « Aie pitié de moi, ô Yahweh, car je suis sans force; guéris-moi, ô Yahweh, car mes os sont pleins d'effroi, » — et avec le début du Ps. XXXVIII, 1-10, où le psalmiste décrit le triste état auquel l'a réduit le péché : « Je chancelle, je suis extrêmement affaissé; tout le jour, je marche dans l'affliction..., il n'y a rien de sain dans ma chair; je suis sans force et complètement brisé; l'angoisse de mon cœur m'arrache des gémissements. »

19 *Meṣ-ḫi-ru-ti,* dérivé de צחר, signifie *faiblesse, petitesse,* au sens moral, comme le prouve le parallélisme : « Je ne connais pas ma petitesse, je ne connais pas mon crime. » Cf. Nériglissar, col. I, l. 19; *Keilsch. Bibl.,* t. III, 2^e^ partie, p. 76 : *ištu mi-iṣ-ḫi-ru-ti-ia i-ša-ri-iš ṣab-ta-an-ni,* « de ma bassesse, il m'a heureusement tiré ». — *Qulultu,* var. *qululti.*

Anaku ul idi, Ps. XXV, 7 : חַטֹּאות נְעוּרַי וּפְשָׁעַי אַל־תִּזְכֹּר, « ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse et de mes iniquités ».

Ps. XIX, 13 : שְׁגִיאוֹת מִי־יָבִין מִנִּסְתָּרוֹת נַקֵּנִי, « qui connaît les fautes involontaires? De mes fautes cachées purifie-moi ». Le verbe שגה et le substantif שגיה sont employés dans tout le ch. IV du *Lévitique* pour dési-

gner les fautes commises par les individus, le peuple c
les chefs, « involontairement », sans s'en apercevoi
וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל, par conséquent des fautes pur
ment rituelles, comme l'indique d'ailleurs l'origi
de cette partie du *Pentateuque*. Dans le texte ass
rien, le suppliant demande également le pardon
fautes involontaires et, sans doute, rituelles. Il
violé, sans le savoir, les prescriptions de son die
littéralement : il a changé les bornes de son dieu. (
regret des fautes involontaires forme la trame d
psaume de pénitence, *IV R*, 10, l. 33, 35 : *ik-k*
ili-ia ina la i-di-e a-kul [ilu] *is-ta-ri-ia ina la i-di*
u-kab-bi-is, « j'ai péché contre mon dieu, je l'ai offen
dans les choses que je ne savais pas; j'ai offensé n
déesse dans les choses que je ne savais pas ».

21 *E-tiq*, var. *e-ti-iq*.

PLANCHES IV-V

PLANCHE IV, *S.* 787 + *S.* 949. *Recto* (suite)

22 *Bêl izi-za-am-ma* *šî-mi tes-lit*

23 *ilu Šamaš izi-za-am-ma* *ši-mi ia-ši*

24 *Sum ma-mit murṣi ša iššaknu-ma* *ukaššiš-an-ni*

25 *Lu ma-mit abi-ia* *lu ma-mit* *ummi-ia*

26 *Lu ma-mit sibi li-pi* *ša* *bît abi-ia*

27 *Lu ma-mit kim-ti-ia* *u* *ni-šu-ti-ia*

28 *Lu ma-mit el-la-ti-ia* *u* *sa-la-ti-ia*

29 *Lu ma-mit ameli* *mîti u ameli balṭi* *lu-u ma-mit dar-ka-ti u te-ni-qi*

30 *Lu ma-mit at-mu-u* *u lu at-mu-u*

31 *A-na abi u ummi lu at-ma a-na aḫi u aḫâti lu at-ma*

32 *Ana ib-ri u tap-pi-e lu at-ma ana nâri u bûri lu at-ma*

33 *Ana ṣêri kak-ki u si-lak-ki* *lu at-ma*

34 *Šum ili-ia ana la kit-ti* *lu at-ma*

S. 747 + *S.* 949. *Verso*

1 *Ana a-me-lu-ti bu-ul ṣêri mimma šum-su ša ṣêri u ali.....*

2 *ilu Šamaš bêlu rabu-u ki-bi-ma ma-mit murṣi sa iṣbat-ni.....*

3 *Pu-ḫu-u-a sa u-kin-nu ilu E-a.....................*

4 *Di-na-nu-u-a sa ib-ba-nu-u ilu Marduk li-pa-*[*aš-šir*]

5 *Ilu limnu alû limnu utukku limnu ilu šêdu limnu rabiṣu limnu*

6 *ilu namtâru limnu labartu la-ba-ṣu aḫ-ḫa-zu*

Planche IV, *S.* 787 + *S.* 949. *Recto* (suite)

22 Seigneur, lève-toi, exauce ma prière;
23 Shamash, lève-toi, exauce-moi;
24 Car l'incantation de la maladie qui est en moi m'a anéanti :
25 Que ce soit une incantation de mon père, que ce soit une incantation de ma mère;
26 Que ce soit une incantation des sept rejetons de la maison de mon père;
27 Que ce soit une incantation de ma caste et de ma parenté masculine;
28 Que ce soit une incantation de ma famille et de ma parenté féminine;
29 Que ce soit une incantation du mort ou du vivant, que ce soit une incantation de la postérité et des descendants;
30 Que j'aie juré un serment ou que je n'aie pas juré;
31 Que j'aie juré par mon père et par ma mère, que j'aie juré par mon frère et par ma sœur;
32 Que j'aie juré par mon ami et par mon compagnon, que j'aie juré par le fleuve et par le puits;
33 Que j'aie juré par la plaine, par l'arme et par l'anéantissement (?);
34 Que j'aie juré sans loyauté par le nom de mon dieu.

S. 747 + *S.* 949. *Verso*

1 Par l'humanité, les animaux des champs, tout ce qui porte un nom à la campagne et à la ville.....
2 O Shamash, grand seigneur, prononce la conjuration de la maladie qui m'a saisi.....
3 Ce qu'on a fait à mon corps, que Ea.................
4 Ce qu'on a fait à mon corps, que Marduk le délie.
5 Un dieu mauvais, un *alu* mauvais, un *utukku* mauvais, un *shêdu* mauvais, un *rabiṣu* mauvais,
6 Un *namtâru*, une *labartu*, un *labaṣu*, un *aḫḫazu*

Planche V, *S.* 787 + *S.* 949. *Verso* (suite)

7 ^{Amilu} *Lilû* *lilitû* *ardât lili*
8 *Sa ina* *zumri-ia* *šêri-ia buanî*(plur.)*-ia* *basu-u*
9 *Ki-i sa* ^{ilu} *E-a* .... *su* *qit*...........
10 *Im-sid GIŠ-nu* .... *hi ana pu-ti-ia* ....
11 ..... *gub-bu-u* .... *isku-nu* ..... *saq-qit*...
12 .... *ni* .... [*u*]*-šak-lil-su* ....
13 .... *ka u* ....
14 .... *e tum su a* ....
15 .... *ba su gir* ....
16 .... *ša su pir* ....

COMMENTAIRE

22 *Maqlu*, II, 117, dans une prière adressée au dieu Gišbar, le suppliant s'écrie : « Lève-toi pour me rendre justice, comme Shamash le guerrier, » *ina dinia izizzamma kima* ^{ilu} *Šamaš qarradu.*

Ces expressions sont très fréquentes dans les Psaumes. Ps. III, 8 : קוּמָה יְהוָה, « Lève-toi, ô Yahweh ». — Ps. IV, 2 : אֱלֹהֵי צִדְקִי..... שְׁמַע תְּפִלָּתִי, « Dieu de ma justice..... écoute ma prière ». Cf. Ps. V, 1, 2; Ps. VII, 7, etc.

24 *Ukaššis-an-ni : UŠ UŠ = kašašu*, au piel. Delitzsch, *AHW*, p. 360, et Meissner, *Suppl.*, p. 51, traduisent ce verbe par *être grand, être puissant*. Il signifierait donc au piel *fortifier, grandir*. Ce texte prouve qu'il signifie aussi *dominer, anéantir*.

27 Il y a parallélisme entre les lignes 27 et 28 : *lu mamit kimtia* répond à *lu mamit ellatia* et *nišutia* à *salatia*. Delitzsch rend tous ces mots par les termes à peu près synonymes de famille, parenté, proches: « Ziemlich gleichbedeutend, » dit-il, *AHW*, p. 500,

PLANCHE V, *S.* 787 + *S.* 949. *Verso* (suite)

7 Un *lilu*, une *lilitu*, une servante du lilu,
8 Qui habitent dans mon corps, dans ma chair, dans mes articulations,
9 Comme celui d'Ea ....
10 Il a opprimé ....
11
12 .... il le termine ....
13
14
15
16

---

s. v. *salatu*. Mais *kimtu* semble avoir quelquefois le sens de caste. Dans les *Inschriften von Nabuchodonosor* de Strassmaier, S. J., n° 164, l. 32, il paraît désigner la caste sacerdotale des *E-BAR* de Ninip. — Pour *nišutu* et *salatu*, ils ne signifient pas seulement la parenté en général, mais, d'une façon plus précise, comme l'indique leur étymologie, la parenté masculine et la parenté féminine. Dans le même contrat, l. 33, on lit : *ni-su-tu u sa-la-tu ša mârê E-BAR*. Cette distinction des fils de l'*E-BAR* en *nisutu* et *salatu* n'a de sens que si on entend par ce mot les hommes et les femmes. — Sur *salatu*, la « weiblicher Teil » de la famille, voir Jensen, *Kosm.*, p. 414.

Nišutu, var. *nisutu*. Cette variante prouve que la lecture *su* au lieu de *šu* ne se rencontre pas seulement dans les contrats néo-babyloniens, comme le veut Delitzsch, *AHW*, p. 183.

29 Voir note[1].

1. Craig, dans son autographie, donne deux fois le signe [illegible], *ameli miti u ameli balṭi*. Sur l'original de S 787 + S 949, il n'est qu'une fois, avant *miti*.

31 Voir passage analogue dans *II Šurpu*, 80-93.

33 Cette énumération de « la plaine, de l'arme et de l'anéantissement » est assez bizarre. Dans *Šurpu*, V et VI, 151, on lit : *ina pilakki itme*, « il jura par la hache ». Zimmern hésite, dans son commentaire sur ce passage, entre *silakki* et *pilakki*. Cette dernière lecture s'harmoniserait mieux ici avec le contexte : « par la plaine, par l'arme et par la hache ». Mais le signe *si* ne permet guère cette correction.

Verso 3 *Puḫu*, synonyme de *dinânu*, avec lequel il est en parallélisme, signifie « le corps », « la personne ».

Ea, le dieu d'Eridu, était le grand dieu des enchanteurs, le grand magicien des dieux. Il connaissait des remèdes à toutes les maladies et à tous les maléfices. Mais les hommes l'imploraient volontiers par l'intercession de son fils Marduk, qui avait également les attributions de *bêl ašiputi* et de *mašmaš ilâni*. Voilà pourquoi notre malade invoque à la fois Ea et Marduk. Cf. *Maqlu*, I, 62, 72; IV, 8; V, 182; VI, 157, et *IV R*, 18, 6 *Obv*. et 6 *Rev*. Ce dernier passage est très curieux comme exemple de l'intercession de Marduk auprès d'Ea en faveur des hommes.

5 *Alu, utukku :* ces deux démons sont toujours qualifiés de mauvais. Dans le texte, *IV R*, 18, 6 *Obv*. et 6 *Rev*., ils portent le trouble dans les écuries.

Rabiṣu, de רבץ, se coucher; « celui qui se couche pour guetter au passage », « le guetteur ».

Namtâru, démon qui visitait l'homme sous la forme d'une maladie mortelle. Idéographiquement, *NAM* = destin, *TAR* = couper, trancher. Mais le mot a une tournure bien sémitique : c'est une formation en נ de *matar*, couper, qui existe sous la même forme et avec le même sens en éthiopien. Cf. arabe بَتَرَ.

Le *namtâru* est donc celui qui tranche le destin, la vie.

Labartu, labaṣu, aḫḫazu sont toujours nommés

ensemble dans les textes publiés jusqu'ici. *Labartu* était un démon femelle. *Labaṣu*, racine לבץ, « renverser » ou « se renverser », « se prosterner », serait-il le démon qui renverse, qui opprime l'homme? *Aḥazu*, de אחז, est celui qui saisit, qui empoigne.

7 *Lilu, lilitu*. Leur idéogramme *LIL-LAL* = *šaru*, « vent », *zaqiqu*, « tempête ». Ce sont donc les démons de la tempête, plutôt que les démons de la nuit. L'étymologie de ליל est au moins douteuse, puisque ces mots ne sont pas écrits en assyrien avec 2[e] déficiente. On pourrait encore rapprocher de ce mot la racine *lalu*, abondance.

La croyance au démon *lilitu* s'est perpétuée chez les Hébreux, et plus tard chez les Syriens jusqu'à une époque très avancée de l'ère chrétienne. *Isaïe*, XXXIV, 14 : אַךְ־שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ, « là (dans les ruines d'Edom) habitera *Lilit*, et il y trouvera le repos ». *Lilit* est souvent mentionné dans les inscriptions qui se lisent à l'intérieur des coupes magiques rapportées par Layard au British Museum : « Éternel bon, brise la grande puissance de *Lilit*, » *PSBA*, XII, p. 300. On trouve encore le nom de *Lilit* sur une coupe acquise par M. Heuzey pour le Louvre (Sect. des Antiquités orientales). C'est une amulette écrite pour deux époux, auxquels on souhaite d'être préservés de Lilit, comme d'un esprit malfaisant, *PSBA*, XIII, p. 587, trad. de Schwab.

Enfin, ce démon est nommé dans les exorcismes syriaques communiqués par le Rév. Gollenez au Congrès des Orientalistes, Paris, 1897. « J'ai douze noms, dit le démon qui s'est présenté à Mar-Ebedishu sous la forme d'une femme; mon quatrième nom est *Lilita*, ܠܝܠܝܬܐ. » Un peu plus loin, il déclare que c'est son onzième nom, III[e] exorcisme extrait du Codex A. Ce manuscrit est du XV[e] ou

du XVIe siècle, d'après le Rév. Gollencz, mais il n'est que la copie d'un manuscrit plus ancien, de date inconnue.

8 *Ardât lili*. Ce démon pénètre dans les maisons et opprime les hommes, *id-lu ša ar-da-at li-li-i ik-ri-mu-šu*, *V R*, 50, col. I, 62.

PLANCHE V

PLANCHE V, *K.*, 6172

1 *Enuma amilu napišti pari'* *mê tasalaḫ* ....
2 *ŠI-GAB u-pi-ši šu-nu-ti ša in-nam-ru-šu šami u irṣiti maḫar* ^{ilu} *Šamaš*.....
3 *Mu-ru-uṣ libbi-ka* *ana* ^{ilu} *Šamaš qibi*
4 *Maḫar* ^{ilu} *Šamaš ana eli u-pi-ši šu-nu-ti* *saḫi ta-na-ki*.....
5 *U-pi-ši šu-nu-ti ana libbi zumri šaḫi ta-ak-šip (?)*
6 *Maḫar* ^{ilu} *Šamaš amilu ša napištu pari' ip-šu-šu kima uṣurtu tu-kin-nu*
7 ^{ilu} *Šamaš ša para'u napišti eppu-ša šu-u a-a i-mu-ra ana-ku lu-mu-ra*
8 *Sibi ŠU ana pân 'ereb* ^{ilu} *Šamši mamit šu-ut-me u mu-ru-uṣ libbi-šu ana šami [iturru]*
9 *U-pi-ši šu-nu-ti ša libbi zumri šaḫi*.............. ...
10 *Napišti pari'u* *šu-u* *enuma amilu šuatu*.........
11 .... *napišti para'u* ....

COMMENTAIRE

1 *Enuma amilu :* cette locution répond à 𒁹𒇽. Sayce a rendu ces deux signes, dans un texte médical, par *nisu šuatu, ZK,* II, 403; Bezold, *ZA,* IV, 438, par *enuma amilu.* Ils forment ici le début du texte, la transcription de Bezold paraît donc plus fondée que celle de Sayce. Celle-ci supposerait qu'il a déjà été question de cet homme malade. Bezold, *ibid.*, pense que les textes 𒁹 𒇽, « quand un homme », doivent s'entendre principalement de l'homme, « vir », par opposition aux textes 𒁹 𒊩, « quand une femme », qui traiteraient des accouchements. Rien n'indique ici que le sacrifice du porc doive se faire pour un

PLANCHE V, *K.*, 6172

1 Lorsqu'un homme aura la vie en danger, tu l'aspergeras d'eau :
2 Tu présenteras ces charmes qui lui apparaissent; le ciel et la terre, à la face du soleil [adjure-les].
3 La maladie de ton cœur, dis-la à la face du soleil.
4 Devant le soleil, avec ces incantations, tu sacrifieras un porc ;
5 Après que tu auras fait ces incantations sur le corps du porc,
6 A la face du soleil, pour l'homme dont la vie est en danger, tu composeras son charme conformément au rituel :
7 O Shamash, que celui qui met en danger la vie de cet homme ne voie pas et que moi je voie.
8 Sept fois, devant le coucher du soleil, tu prononceras la conjuration et la maladie de son cœur remontera aux cieux.
9 Ces incantations, qui sur le corps du porc............
10 Celui qui a la vie en danger, lorsque cet homme........
11

---

malade du sexe masculin à l'exclusion de la femme.

Pari', permansif de פרא. Ce mode n'est pas documenté. Je l'ai formé par analogie pour rendre l'idéogramme *ZI-TAR-RU-DA :* « lorsqu'un homme est tranché quant à l'âme, » c'est-à-dire a la vie en danger,

Mé salâḫu est écrit aussi idéographiquement *E SIR-SIR*, ou mieux *E SUD SUD*. Cf. Brunn., 5844, 7604.

2 Au lieu de *in-nam-ru-šu*, l'autographie de Craig porte *LUGAL nam-ru-šu*. Le contexte ne permet de donner aucun sens satisfaisant au texte ainsi présenté. J'estime donc qu'il faut lire ici au lieu

de . La confusion était facile à commettre[1]. Ce morceau, comme plusieurs autres de la même tablette, n'en reste pas moins assez obscur. Mais la lecture des trois passages qui concernent le sacrifice du porc, l. 4, 5 et 9, est claire et certaine.

5 *Ta-ak-šip*. Craig a lu *ta* -*me*, dont la transcription serait *ta-kam-me*, tu lieras, ou *ta-ḫe-me*, tu jetteras à terre, Delitzsch, *AHW*, p. 281. Mais on ne peut ni lier ni jeter à terre des incantations. A titre d'hypothèse assez plausible, je donne la reconstitution *ta-ak-šip*, tu as machiné (dans le sens magique) des incantations[2].

6 *Napišti parî*, ici comme dans tout le texte, est écrit *ZI-TAR-RU-DA*.

Kima uṣurtu, écrit idéographiquement *ḪAR KIM*.

7 Malédiction habituelle contre l'auteur présumé de la maladie, « celui qui la vie trancher a fait ».

8 *Šu-ut-me*, impératif šafel de חמת, forme non documentée jusqu'ici. est employé comme conjonction, phénomène assez rare.

10 *Enuma amilu* est écrit ici, comme à la ligne 1, .

1. L'examen de l'original a pleinement vérifié cette conjecture : il faut lire *in* et non *LUGAL*.

2. Malheureusement l'original ne permet pas cette correction : la lecture est certaine. *U-pi-ši šu-nu-ti ana libbi zumri šaḫi ta-kam-me*, « ces incantations au milieu du corps du porc tu lieras », — ou : « tu enfermeras, » c'est-à-dire « tu traceras exclusivement sur le corps de l'animal ».

PLANCHE VI

PLANCHE VI, *K.*, 143. *Recto*

2 .... *ka* .... *te es* ....
3 .... *ka dan-na-tu* ....
4 .... *ka ki gal* ....
5 .... *šu pa ma ma gal* ....
6 .... *du up* ....
7 .... *ep-uš* .... *ul-[tu]* ....
8 *Ili-ia bu* .... *ud ra bu* ....
9 *ki* .... *lib-bi*
10 *Me-e-es qil-la-ti-ia li-qi un-ni-ni ka-ša*
11 *Šu-kun ḫi-ra-ti-ia ana sinnišâti damqâti* (plur.)
12 .... *at* ..... *ka a-ta-mar še-rit-ka*
13 *Ardu pa-li-iḫ ili-šu u* [ilu] *ištari-šu ina qâti-ia li-mur*
14 *Ili-ia si-lim* [ilu] *ištari-ia nap-si-ri*
15 *A-na te-nin-ti [ni]-iš qâti*[2]*-ia*
16 *Suḫ-ḫi-ra-ni pa-ni-ku-nu*
17 *Ag-gu lib-ba-ku-nu li-nu-ḫa*
18 *Lip-pa-aš-ra ka-bit-ta-ku-nu*
19 *Sa-li-ma suk-na-ni*
20 *[Ana] la ma-se-e uppuš-ku-nu lu-us-tam-mar*
21 *[A]-na nišê* (plur.) *rapšâti* (plur.)

---

22 *Ilu be-li ba-nu-u šu-me-ia*
23 *[Na]-ṣir na-piš-ti-ia mu-sab-su-u zêri-ia*

COMMENTAIRE

10 *Me-e-es*, impératif de מאש, « ne pas tenir compte de », « pardonner ».

Qil-la-ti et non *ḫab-la-ti*, comme lit Delitzsch, *AHW*, p. 267. Zimmern, *ZA*, XI, 89, a établi la lecture *qil-la-tu* par le passage, Rm. 601, *Rev*. 5, ... *ḫi-iṭ-ṭa-šu gi-il-la-tu-šu*. — 10, ... *ar-ni ḫi-ti*

PLANCHE VI, *K.*, 143. *Recto*

2
3
4
5
6
7
8
9
10 Pardonne mes péchés, répands ta miséricorde;
11 Place ma femme parmi les femmes pures.
12 .... je vois ton châtiment.
13 Moi, ton serviteur qui craint son dieu et sa déesse, regarde ma main.
14 Mon dieu, sois miséricordieux; ma déesse, apaise-toi.
15 Vers mes prières, vers l'élévation de mes mains,
16 Tournez votre face.
17 Que votre cœur irrité s'apaise;
18 Qu'elle se calme, votre colère;
19 Faites-moi miséricorde.
20 Que je célèbre votre œuvre, sans l'oublier jamais,
21 Parmi les peuples lointains.

---

22 C'est le dieu mon maître qui a créé mon nom,
23 Il protège mon âme; il fait être ma postérité.

---

u qi-il-la-ti itti Marduk i-za-ak-ku-u. — Le mot *qillatu* vient de קלל, qui ne signifie pas seulement « être petit », « se couvrir de honte », mais aussi « pécher ». I Craig, XIV, *Rev.*, l. 2 : *ar-ni sa u-qal-li-lu. Qulultu*, crime, est également un dérivé de קלל, v. *supra*, pl. III, 19. — *IV R*, 10, 44 : *qil-la-tu-u-a ma'-da-a-ti ki-ma ṣu-bati su-ḫu-uṭ*, « mes nombreux péchés, comme un vêtement, déchire-les ». King,

Babyl. Mag. and Sorc., tablette 2^e, l. 39, a lu aussi *qil-la-tu e-ti-iq qil-la-ti-ma*[1].

11 Ce passage est très remarquable. C'est la première fois que cette prière apparaît dans les textes religieux assyriens. Rien n'indique qu'on doive l'entendre exclusivement dans un sens rituel. Mais on ne pourrait traduire aussi « parmi les femmes douces » ou « bonnes ».

12 *Serit-ka*, passage obscur à cause du mauvais état du texte. « Ton châtiment » doit s'entendre du châtiment du dieu, qu'il inflige au pécheur.

13 Le sens de cette phrase que j'ai voulu rendre littéralement, est : Que mon dieu regarde mes mains (suppliantes), à moi qui crains mon dieu et ma déesse.

15 *Ni-iš*. Le texte est en mauvais état ou autographié incorrectement. Le premier signe n'a que des restes de *ni*, le deuxième est *du*. Mais le contexte impose la restitution : *ni-iš*[2].

16 Même conception de la colère de Dieu chez les Hébreux. Dieu, irrité, détourne sa face et l'infortune fond sur le pécheur. Ps. 30, 8 : הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל, « tu as caché ta face, j'ai été rempli de trouble ». Cf. Ps. 69, 18; 90, 13; 85, 7, et le refrain du Ps. 80, 4 : וְהָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה, « fais briller ta face et nous serons sauvés ».

20 *Lu-uš-tam-mar*[3]. Delitzsch, *AHW*, p. 671, fait de

1. Les deux signes qui suivent *qillati* et que Craig a rendus par les linéaments de *ka* et de *ša* ne sont séparés sur l'original que par un très petit espace et me paraissent ne former qu'un signe, le signe *ia*, . On ne peut traduire *un-ni-ni ka-ša* d'une façon à peu près satisfaisante qu'en donnant une entorse au sens du mot *laqu* (impér. *liqi*). Encore la présence de *ka-ša* est-elle grammaticalement inexplicable. Au contraire, la lecture *liqi un-ni-ni-ia*, « accueille ma supplication », cadre très bien avec le contexte et est conforme au parallélisme.

2. Cette restitution est tout à fait conforme à l'original sur lequel le signe est très net.

3. Craig a lu : *ana la ma-še-e KAK-ni-ku-nu lu-uš-tam-mar*. Sur l'original, après *ni*, on voit encore les restes de deux clous se coupant à angle droit. Ces deux clous devaient faire partie du même signe que et comparer le signe . Il faut donc lire *uppuš-ku-nu*. Le suf-

cette forme l'iftaal de שמר. Meissner, *Supplem.*, p. 96, y voit, ce qui paraît plus conforme aux principes de la conjugaison assyrienne, l'iftaal du piel du même verbe : *uktaššad*, *uštammar*. On peut cependant se demander si ce n'est pas l'ištafel de אמר, voir, connaître. Le verbe אחז, à 1re déficiente, fait à l'ištafel *uštaḫḫaz*, forme tout à fait identique à *uštammar*. Le sens serait : « Que je fasse connaître votre œuvre parmi les peuples lointains, » sens au moins aussi satisfaisant que celui de « vénérer une œuvre ».

23 Cf. I Craig, LXXXIII, 1 : *ana Aššur šar kiššat ilâni ba-nu-u ram-ni-šu.*

24 King, *Babyl. Mag. and Sorc.*, pl. XXII, l. 6, Nabu est qualifié de *naṣiru napišti*, « protecteur de la vie ».

fixe *kunu* exige manifestement un infinitif à l'état construit, et l'infinitif piel est le seul infinitif d'*epešu* qui puisse se terminer en *uš* à l'état construit. Cf. la signature de la *Chronique babylonienne*, B, col. IV, p. 39 : *par-su riš-tu-u ki-ma labi-ri-šu ba-ru u up-pu-uš*, KB, II, 284.

PLANCHE VII

PLANCHE VII, *K*. 143. *Verso*

1 *Ili-ia ag-gu lib-ba-ka li-nu-ḫa*
2 ^{ilu}*Ištari-ia zi-ni-tum si-lim itti-ia*
3 *Man-nu i-di ili-ia šu-bat-ka*
4 [*Man*]-*za-az-ka el-lu ku-um-ma-ka*
5 *Ana ma-ti-ma ul am-ra-ku*[1]
6 *Ki-ma qân NA-A šu-'-du-ra-ku*
7 *Ili-ia me-e-eš at-ta*
8 *Tir-ra ki-šad-ka ša taš-bu-su eli-ia*
9 *Suḫ-ḫi-ra pa-ni-ka ana elli ma-ka-li-e šamî*
10 *U lu- u-u-ni*
11 *Šap-ta-ka ṭu-ba lim-ḫu-ra qi-bi-ma lu-šir*
12 *Ana pî-ka elli qi-bi lu-šir*
13 *Ina i-di-*[*ir*]-*tim šu-ti-qan-ni-ma*
14 *Lu-na-dir it-ti-ka*
15 *Ši-man-ni-ma ši-mat ba-la-ṭi*
16 *Ûmê-ia ur-ri-ka balaṭi qi-ša*

---

17 *Šiptu*^{ilu} ...... *ba gur da kam*

---

18 *Šiptu*

COMMENTAIRE

1 La deuxième partie de ce psaume de pénitence, K. 143, offre de grandes analogies avec I Craig, XIII.

2 *Zinitum,* féminin de *zinu,* irrité. — Se dit surtout

1. Cette ligne et la ligne suivante sont terminées par le signe *KU*. Craig, je ne sais pourquoi, a donné à ce signe, dans son autographie, une forme peu fréquente, alors que l'original présente dans les deux cas la forme ninivite .

PLANCHE VII, *K.* 143. *Verso*

1 Mon dieu irrité, que ton cœur s'apaise;
2 Ma déesse irritée, sois miséricordieuse à mon égard.
3 Qui connaît, ô mon dieu, ta demeure?
4 Ton habitation magnifique, ton séjour,
5 Je ne les verrai jamais.
6 Comme le roseau Na-a, je suis dans la tristesse.
7 O toi, mon Dieu, pardonne.
8 Tourne vers moi ton cou que tu en as détourné;
9 Tourne ta face, du haut des cieux, ton auguste refuge,
10 Et fortifie-moi.
11 Que tes lèvres répondent ce qui m'est bon; dis: « Que je prospère! »
12 Avec ta bouche pure, dis : « Que je prospère! »
13 Au travers de la tribulation fais-moi passer intact;
14 C'est vers toi que je crie :
15 Fixe pour moi des destins de vie.
16 Prolonge mes jours, fais-moi présent de la vie.

---

17 Incantation ....

---

18 Incantation ....

---

des dieux. Inscription de Nabonide, publiée par le P. Scheil, *Rec. de Trav.*, 1896, p. 22, col. X, l. 8 : *zu-ul-lu-mu ilâni zinuti*. Cf. *Beiträge*, H. III, p. 224, *Bauinschriften Asarhaddons*.

3 Cf. I Craig, XIII, 3, 4 : *man-nu man-za-az-ka el-la*..... *ki-ma qân NA-A šu-ṭur*... Je ne sais ce qu'était le roseau rituel *NA-A*. Dans ces deux passages, le pécheur, plongé dans la tristesse, supplie son dieu de lui pardonner. Peut-être le roseau *NA-A* était-il un symbole de deuil ou d'obscurité, comme l'indiquerait le verbe *šu-'-du-ra-ku*, 1re pers. sing.

du permansif du šafel de אדר, « être dans les ténèbres ». Ce verbe s'emploie pour désigner les éclipses de soleil ou de lune.

8 Cf. I Craig, XIII, 5, 6 : *tirra kišadka ša taš-[busu] suḫḫira panika ana elli ma-[kalie]*.

10 *u lu-u-u-ni*. J'avais d'abord vu dans ce mot l'impératif piel de אלה. Mais I Craig, XIII, l. 9, est ainsi conçu : *šu-ti-qa-an-ni-ma lu-un-ni*. Ce ne peut donc être un verbe à 1re déficiente. Je crois y reconnaître l'impératif piel de לאה, être fort, Delitzsch, *AHW*, p. 365, forme non documentée jusqu'ici et qu'on peut rendre par « fortifier » : « *et fortifie-moi.* »

11 Cf. I Craig, XIII, 7, 8 : *šaptaka tubarra ina pika ellim*, « fais abonder tes lèvres dans ta bouche pure ». *Tubarra* y est écrit abusivement avec un *t* pointé. — L'emploi de la 1re personne dans le souhait : « Que je prospère ! » paraît un peu étrange, puisque ce souhait est placé dans la bouche du dieu, mais la forme *lušir* n'autorise pas d'autre traduction; la 3e personne serait *lišir*.

13 Cf. I Craig, XIII, 9 : *ina itti limutti šutiqannima*, « fais-moi passer intact au travers des mauvais présages ». *Šutiqannima*, impératif šafel de אתק.

14 *Lu-na-dir* pour *lu anna-dir*, nifal de נדר, « crier », « rugir ». Ainsi comprise, cette expression détone un peu dans ce passage. J'inclinerais à voir dans *lu-na-dir* le nifal de אטר, *être en sûreté* : « Puissé-je être en sûreté auprès de toi ! » Cette traduction s'accorderait avec un passage analogue, *IV R*, 59, 2 *Rev.*, 20 : *itti lum-ni šu-ti-qa-an-ni-ma lu-un-ni-ṭir it-ti-ka*, « fais-moi passer au travers des présages mauvais, puissé-je être gardé par toi ». Mais la vocalisation *na* ne permet guère d'admettre cette hypothèse. Y aurait-il faute de copiste, *na* au lieu de *ni* ?

15 « Fixe pour moi des destins de vie », c'est-à-dire décrète que je vive longtemps,

18 I Craig, XIII et XIV, la prière se prolonge encore. Cette deuxième partie contient quelques pensées remarquables : XIII, 14 : *irṣitum maḫirat ana apsi,* la « terre s'approche de l'abîme »; XIV, 1 et 2 : *ṭâbta ša epušu arni ša uqallilu,* « aie égard au bien que j'ai fait; (oublie) les péchés que j'ai commis ».

PLANCHE VIII

Planche VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto*

3 . . . . *li-ki* . . . .

---

4 *Šiptu an-ni-tu ana libbi kisalli* . . . .

5 *Šiptu eli ^{amil}apil šangi* . . . .

---

6 *Šiptu bît nu-ru mû ṭabu* . . . .

7 *I-til-la-a-te* *te* . . . .

8 *Lu-u ṣal-la-a-ta la a te* . . . .

9 *Li-im-ḫur-ka li-i-mu* . . . .

10 *Li-im-ḫur-ka nam-maš-šu-u ša* [*ṣêri*]

11 *Li-iṣ-bat KU ri-ša-tu u-ra-ša* . . . .

12 *Kima mi-ti la ten-na-a* *bir-*[*ka-ka*]

13 *I-na ki-bit ilâni* (plur.) *ša mu-ši ilâni* [(plur.) *ša ûmi*]

---

14 *Ki-ma ereb^{ilu}šamši ana ṣît^{ilu}šamši ki-a-am iqabbi* . . . . .

15 *^{ilu}Šamaš ki-ma abu ana irṣitim ta-ša-da-du* . . . .

Verso

1 *^{ilu}Laḫ-mu ig-ru-ru^{ilu}Ištar ina tuš-ši ša ul i-ṣab-bat*
šit-tu

2 *Li-ni-iḫ-ka* *šit-tu* *ṭabtu*

3 *Šit-tu ba-la-ṭu u pa-ša-ḫu eli-ka lim-qut*

4 *Na'ittu ri-gim-ša aq-ri na-ḫir-ša iš-ki-ma mâr*
ṣabitu

5 ***Bêltu** ummi-ka tal-la-kam-ma ta-lap-pat-ka ta-la-ki-ka*

6 *Kima mê* (plur.) *bûri* *lu-u taq-na-a-ta*

7 *Kima mê* (plur.) *ia-ar-ḫi lu-u ni-ḫa-a-ta*

8 *Kima ^{amil}ri'u alpi na-a-a-li lu-tam-qu tak-ka* . . . .

9 *Ši-man-ni-ma ḫir-ru la ku* . . . .

10 *Lu ṣa-al-la-ta ṣa-li-lu* . . . .

PLANCHE VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto*

3

---

4 Cette incantation au milieu de la plate-forme ....
5 Incantation sur le fils du prêtre......................

---

6 Incantation de la maison de lumière (?). De l'eau bonne ....
7 Les maitresses..................................
8 Puisses-tu reposer ....
9 Que sa famille te soit agréable......................
10 Que tous les animaux des champs te soient agréables.
11 Qu'il reprenne un vêtement de joie ....
12 Tu ne laisseras pas fléchir tes genoux comme ceux d'un mort,
13 Par l'ordre des dieux du jour et des dieux de la nuit.

---

14 Au lever et au coucher du soleil, il parlera ainsi.
15 O Shamash, comme un père, tu viens vers la terre.....

Verso

1 Que Laḫmu, igruru (?) d'Ishtar, dans la douleur, ô toi qui n'as pas de sommeil,
2 Te calme; qu'un doux sommeil,
3 Que le sommeil de vie et le repos fondent sur toi.
4 L'auguste, à la voix bien aimée, au flair puissant, petite gazelle,
5 La dame, ta mère, marche, va à tes côtés, sur ton chemin.
6 Comme des eaux de pluie, puisses-tu être calme,
7 Comme des eaux d'étang, puisses-tu reposer!
8 Comme le pasteur de bœufs, puisses-tu disposer ta couche (?).
9 Fixe le destin ....
10 Repose-toi dans le calme ....

Planche VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto* (suite)

11 *Šiptu ulṣi-ia tu-kal šiptu*^{ilu} *NIN*....................

12 *Šiptu*^{ilu}*MEME*

13 *Šiptu*^{ilu}*E-a u*^{ilu}*Marduk*..........................

---

14 *Šiptu* ....

COMMENTAIRE

Recto 4 *Kisalli,* on pourrait lire également *šamni.* L'état du texte ne permet que des conjectures.

6 *bît nûru.* Dans la plupart des textes où on rencontre ces mots, ils sont toujours précédés de *šiptu. Maqlu,* VII, 151 : *idi šipta bît nûru.* Cf. *K.* 157, *Obv.* 9 (*Catalog.,* p. 41); *K.* 2452 (*Catalog.,* p. 442). Dans *K.* 54 (*Catalog.,* p. 14), l'incantation se termine par *idi šipta bît nûri.*

Qu'était cette incantation du « temple de la lumière »? Devait-elle être récitée dans un temple appelé *bît nûru?* Ces mots désignaient-ils plutôt une série d'incantations, ou formaient-ils le début de certaines prières? *IV R,* 60, *Obv.* 30, ils servent de titre à une incantation à Shamash : [*Šiptu*] *bît nûru*^{ilu} *Šamaš šar šamî u irṣitim. Maqlu,* VII, 151, l'expression *šiptu bît nûru* est immédiatement suivie de ces mots : *Šiptu adi tap-pu-ḫa u-qa-a-ka be-el* ^{ilu} *Šamaš,* « jusqu'à ce que tu brilles, je t'attends, ô Shamash ». Dans notre tablette, il est également question de Shamash. Mais *šiptu bît nûru* se lit aussi dans un texte inédit que m'a communiqué le P. Scheil, et où il n'est pas question du dieu solaire.

8 *Ṣal-la-a-ta,* 2° pers. masc. sing. du permansif qal de צלל, se reposer.

Planche VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto* (suite)

11 Incantation. Tu tiens (en tes mains) ma joie. Incantation. Le dieu.....
12 Incantation de Bau.....
13 Incantation d'Ea et de Marduk.

---

14 Incantation

---

12 *ten-na-a.* — 2ᵉ pers. masc. sing. du prétérit de אנח; comparer *tamṣâ.* « Tu ne fléchiras pas quant à tes genoux. » *Birka* ne peut être le sujet de *ten-na-a,* car ce verbe devrait être à la 3ᵉ personne du pluriel.

Verso 1 *Igruru* est bien connu comme forme verbale, prétérit de גרר ou de כרר, mais ici, il paraît jouer le rôle de substantif. Je ne vois aucun sens acceptable à lui donner. Comme il est facile de le voir, en se reportant à l'autographie de Craig, chaque face de cette tablette était écrite sur deux colonnes. La première et la troisième colonnes sont les seules conservées. La troisième, qui forme le début du *verso,* continue donc un texte interrompu, ce qui en rend la traduction très difficile et très hypothétique. Le sujet du *verso* semble pourtant être une incantation pour un malade qui souffre d'isomnies.

Tuš-ši. La lecture *tuš* pour le signe [cunéiforme] est justifiée par *Nabon.* VII, 22 (Scheil), *Rec. des Tr.* 1895.

4 La lecture et la traduction de ce passage donnent un assez bon sens. Il s'agit, je crois, de la déesse, l'Ishtar de la ligne 1. L'incantateur célèbre la puissance de sa voix, la beauté de sa forme. Elle est la mère du malade; elle marche à ses côtés pour le soutenir et le guider. — L'épithète de *retentissante* est donnée à Belit d'Arbèles, dans un oracle de cette

Planche VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto* (suite)

11 *Šiptu ulṣi-ia tu-kal šiptu*^{ilu} *NIN*...................

12 *Šiptu*^{ilu}*MEME*

13 *Šiptu*^{ilu}*E-a u*^{ilu}*Marduk*............................

---

14 *Šiptu*...

COMMENTAIRE

Recto 4 *Kisalli,* on pourrait lire également *šamni.* L'état du texte ne permet que des conjectures.

6 *bît nûru.* Dans la plupart des textes où on rencontre ces mots, ils sont toujours précédés de *šiptu. Maqlu,* VII, 151 : *idi šipta bît nûru.* Cf. *K.* 157, *Obv.* 9 (*Catalog.,* p. 41); *K.* 2452 (*Catalog.,* p. 442). Dans *K.* 54 (*Catalog.,* p. 14), l'incantation se termine par *idi šipta bît nûri.*

Qu'était cette incantation du « temple de la lumière »? Devait-elle être récitée dans un temple appelé *bît nûru?* Ces mots désignaient-ils plutôt une série d'incantations, ou formaient-ils le début de certaines prières? *IV R,* 60, *Obv.* 30, ils servent de titre à une incantation à Shamash : [*Šiptu*] *bît nûru*^{ilu} *Šamaš šar šamî u irṣitim. Maqlu,* VII, 151, l'expression *šiptu bît nûru* est immédiatement suivie de ces mots : *Šiptu adi tap-pu-ḥa u-qa-a-ka be-el* ^{ilu} *Šamaš,* « jusqu'à ce que tu brilles, je t'attends, ô Shamash ». Dans notre tablette, il est également question de Shamash. Mais *šiptu bît nûru* se lit aussi dans un texte inédit que m'a communiqué le P. Scheil, et où il n'est pas question du dieu solaire.

8 *Ṣal-la-a-ta,* 2^{e} pers. masc. sing. du permansif qal de צלל, se reposer.

Planche VIII, *RM.* 2, III, 150. *Recto* (suite)

11 Incantation. Tu tiens (en tes mains) ma joie. Incantation. Le dieu.....
12 Incantation de Bau.....
13 Incantation d'Ea et de Marduk.

---

14 Incantation

---

12 *ten-na-a.* — 2e pers. masc. sing. du prétérit de אנה; comparer *tamṣâ.* « Tu ne fléchiras pas quant à tes genoux. » *Birka* ne peut être le sujet de *ten-na-a,* car ce verbe devrait être à la 3e personne du pluriel.

Verso 1 *Igruru* est bien connu comme forme verbale, prétérit de גרר ou de כרר, mais ici, il parait jouer le rôle de substantif. Je ne vois aucun sens acceptable à lui donner. Comme il est facile de le voir, en se reportant à l'autographie de Craig, chaque face de cette tablette était écrite sur deux colonnes. La première et la troisième colonnes sont les seules conservées. La troisième, qui forme le début du *verso,* continue donc un texte interrompu, ce qui en rend la traduction très difficile et très hypothétique. Le sujet du *verso* semble pourtant être une incantation pour un malade qui souffre d'isomnies.

Tuš-ši. La lecture *tus* pour le signe [illegible] est justifiée par *Nabon.* VII, 22 (Scheil), *Rec. des Tr.* 1895.

4 La lecture et la traduction de ce passage donnent un assez bon sens. Il s'agit, je crois, de la déesse, l'Ishtar de la ligne 1. L'incantateur célèbre la puissance de sa voix, la beauté de sa forme. Elle est la mère du malade; elle marche à ses côtés pour le soutenir et le guider. — L'épithète de *retentissante* est donnée à Belit d'Arbèles, dans un oracle de cette

déesse à Asarhaddon, I Craig, XXVI, 1 : *ilu bêlit kabta-at šal ri-gi-in-tum.*

Naḫîru, littéralement *narine,* d'où *face,* comme *appu* se dit premièrement du nez et ensuite du visage, par extension du nom de la partie au tout.

7 *Ia-ar-ḫu,* en parallélisme avec *bûru,* « puits », et présenté comme l'image du repos, désigne une pièce d'eau stagnante, un étang ou un réservoir. Ce mot n'est pas signalé dans Delitzsch, *AHW.* Cf. un contrat du temps d'Assurbanipal, dans *Keilinschr. Bibl.,* IV, 138, l. 8 : *bîtu ina libbi kiri ia-ar-ḫu.* Peiser a traduit par : « Ein Grundstuck in der Mit te des... Haines. » N'est-ce pas plutôt : « Une maison au milieu du jardin de la pièce d'eau ? »

8 Encore un passage obscur. Le parallélisme et le contexte appellent un verbe à la 2e personne masc. sing. exprimant un souhait de repos. C'est ce qui m'a fait adopter la lecture : *Kima amîl ri'u alpi na-a-a-li lu tam-qu tak-ka...*

Na-a-a-lu ne signifie pas seulement « biche » ou « gazelle ». Dans un passage cité par Bezold, *Cat.,* 905 (voir Meissner, *Supplem.,* 62 a), il parait avoir un autre sens. Ici, d'après le contexte, ne signifierait-il pas « couche », « lit de repos », racine נ'אל? Cf. *maialu.*

Tamqu serait la 2e personne masc. sing. du prétérit qal de מקה, qui aurait la même signification que מקק. La racine מקה n'est pas documentée jusqu'ici, mais il y a des verbes à 2e radicale redoublée qui se présentent aussi sous la forme de verbes à 3e radicale faible et avec un sens analogue à celui qu'ils avaient dans le premier cas, v. g. צלל et צלה, « s'étendre » et « être placé ».

Peut-être avons-nous dans notre passage un exemple du même genre et faut-il admettre l'existence des deux verbes מקק et מקה avec sens analogue : « disposer », « arranger ». La présence de la forme *muqqu* (voir Delitzsch, *AHW,* 423 b), qui n'est que

l'infinitif du piel de מקק, au lieu de la forme régulière *muqququ*, vient encore à l'appui de cette hypothèse.

Je ne m'en dissimule cependant pas les difficultés, mais les autres transcriptions possibles m'ont paru encore moins satisfaisantes[1].

9 *Ḥirru*, « voie », et dans un sens métaphorique, « destin ».

11 *Ulṣi-ia tu-kal*, sans doute les premiers mots d'une incantation : « Tu tiens ma joie en tes mains. » *Tu-kal* est la 2ᵉ personne du présent piel de כול, « porter », « tenir ».

1. Craig a omis le signe après *tamqu*.

PLANCHE IX

PLANCHE IX, *RM.* 2, I, 159. *Recto*

1 *EN DINGIR KALAM-ma an-DI-e-ne*
2 *KALAM-ma ŠAR-ra KALAM-MA ŠAB-bi SAG KU-MAL TU EN*

---

3 *Mi-na-a e-pu-uš-ma še-ir-tu na-da-k*
4 *A-na nûri at-ma-ma še-ir-tu na-da-k*
5 *A-na* ilu *Nusku sukallu ṣîru ša E-KUR* *id.*
6 *A-na* ilu *Sin* *id.*
7 *A-na* ilu *Šamaš* *id.*
8 *A-na* ilu *Adad* *id.*
9 *A-na* ilu *E-a* *id.*
10 *A-na* ilu *Marduk* *id.*
11 *A-na* ilu *Nabu* *id.*
12 *A-na* ilu *ŠE-NI id.* ilu *GAM-ME* *id.*
13 *A-na ma-mit il-qu nin-ni ma pit-tum in-ni* *id.*
14 *A-na ili-ia* *id.*
15 *A-na* ilu *ištari-ia* *id.*
16 *A-na ili ali-ia* *id.*
17 [*A*]*-na* ilu *ištar ali-ia* *id.*
18 [*A-na*] *sûqi arba'* *id.*
19 .... ilu *Šu-ma-qa-ia-na* *id.*
20 .... ilu *Šu-ma-li-ia* *id.*
21 .... *ilâni sibi ilâni kilallan* *id.*
22 [*A-na ili ZU*] *u lâ ZU-u* *id.*
23 .... *aḫ-ri-ia lu pa-aš-ra-t*
24 .... *at-ma* *id.*
25 .... *qit-ti* *id.*
26 .... *šar-ti* *id.*
27 .... *ru id. ia ili-ia* *id.*
28 .... *zi-ḫi* *id.*

Planche IX, *RM.* 2, I, 159. *Recto*

1 Incantation. Au dieu de l'univers, à celui qui juge
2 La totalité des hommes et du monde, pour le soulagement du cœur et de la tête.

---

3 Que ferai-je? J'avouerai mon péché.
4 Par la lumière, je le jure, j'avouerai mon péché.
5 Par Nusku, le ministre auguste de l'Ê-kur, id.
6 Par Sin, id.
7 Par Shamash, id.
8 Par Adad, id.
9 Par Ea, id.
10 Par Marduk, id.
11 Par Nabu, id.
12 Par le dieu She-ni, id. le dieu Gam-me, id.
13 Par le serment....., id.
14 Par mon dieu....., id.
15 Par ma déesse....., id.
16 Par le dieu de ma ville, id.
17 Par la déesse de ma ville, id.
18 Par les quatre routes, id.
19 Par le dieu Shu-ma-qa-ia-na, id.
20 Par le dieu Shu-ma-lì-ia, id.
21 Par les sept dieux, par les deux dieux, id.
22 Par le dieu connu et le dieu inconnu, id.
23 .... futurs, que (tous ces dieux) m'absolvent.
24 ....je le jure, id.
25 .... id.
26 .... id.
27 .... mon dieu, id.
28 ....

COMMENTAIRE

3 Cf. Ps. XXXII, 5 : אָמַרְתִּי אוֹדֶה עֲלֵי פְשָׁעַי לַיהוָה, « je l'ai dit; j'avouerai mes iniquités à Yahweh ».

Na-da-ku, 1re pers. du sing. du permansif qal de נדה, « jeter », « déposer », d'où « avouer ». Le pénitent jure par une série de divinités, et, en terminant, par le dieu connu et inconnu, qu'il avouera sa faute.

5 *Sukallu,* idéogr. *LUḤ. Maqlu,* II, 5, Nusku est encore appelé *sukal* *ilu* *Anim. E-KUR* désigne donc ici le ciel, voir Jensen, *Kosm.*, p. 185 et suiv. Dans *V R,* 51, col. IV, 26, c'est Ninip qui est le *sukallu E-KUR.* Ce titre est souvent donné à Nabu et à Papsukal.

12 *ilu* *ŠE-NI.* — *ŠE = maḫaru, šemu, liqu; NI = birtu.* Le dieu *ŠE-NI* serait-il celui qui agrée la face et, par conséquent, la prière, c'est-à-dire le dieu miséricordieux? Le dieu *GAM-ME* m'est également inconnu.

13 Il m'a été impossible de découvrir un sens satisfaisant à ce passage. *Ilku* signifie *ordre, domination,* Delitzsch, *AHW,* 70; *nin-ni, parole, promesse;* cf. *nannu,* Delitzsch, *AHW,* 470. Reste *ma pit-tum in-ni,* groupe irréductible. On trouve *pittum* dans la locution *ana pittum,* soudainement, Delitzsch, *AHW,* 553. *In-ni* se rattacherait-il au mot *inu,* possession, propriété, qu'on lit, *Khors. Sarg.,* 24 : *sittuti inušunu ušaḫiz?*

La difficulté est la même si on lit : *a-na ma-mit il-qu-nin-ni ma pit-tum i-ni-ni.*

16 Cf. *Šurpu,* VI et VII, 190-195 : *ittika linûḫ libbi ili ali-ia u ištar ali-ia zinuti.*

18 Les quatre routes, c'est-à-dire les quatre points cardinaux, les quatre coins du ciel. Cf. le titre si cher aux rois babyloniens et assyriens et qu'on trouve déjà dès Naramsin : *šar kibrat arba'i,* roi des quatre

régions de la terre, c'est-à-dire du monde entier. Cf. Jensen, *Kosm.*, p. 167 et 168.

19 ilu *Šu-ma-qa-ia-na.* Ce mot a une tournure très sémitique : on pourrait traduire : « ce dieu fidèle. » Mais le contexte montre que c'est un nom propre, probablement le même que *Šuqamuna*, brouillé par un caprice de scribe.

20 ilu *Šumalia*, v. *Šurpu*, II, 139, où le nom de cette divinité est écrit un peu différemment : *pu-uṭ-ṭra* ilu *Šu-qa-mu-na* ilu *Ši-ma-li-y*[*a*].

PLANCHES X-XI

PLANCHE X, *RM.* 2, I, 159. *Recto*

29 .... *gir ta ia u* *id.*
30 .... *ṣu* *id.*
31 .... *na-ši TUR GAS-u* *id.*
32 .... *amīl šaknu-šu šag pa* ....
33 .... *id. še* ....

Verso

1 .... *u* ....
2 .... *šu pa su (?) gam* ....
3 .... *abi-ia* ....
4 .... *id. nin gir'* ....
5 .... *šâru iziqamma šâru iziqamma* *id.*
6 .... *bi-il* .... *id.*
7 .... *22 U* .... *id.*
8 .... *ilu* .... *id.*
9 .... *id. ilu* .... *id.*
10 .... *id. ilu* .... *id.*
11 .... *id. ilu* ....
12 .... *id. ilu* ....
13 .... *IM id. ilu* ....
14 .... *meš nap-ḫa-ri-[iš]* ....

---

15 *KAKAMA NAM-NE* [*RU*] ....

---

16 *Ki-bi-ku ša giš*
17 *Eli libbi-šu ina išati* ....
18 *Šiptu 7 šanâti su u na* ....

---

19 *Bi rat šin a* .... *be* ....

PLANCHE XI, *K.* 4609, *Recto*

2 *Bu-a-ni li-*[*iš*]*-kun u pa lim-na lid-di šiptu*

---

3 *KA-KA-MA ŠAG SIDI-KIT KAK-KAK-bi ŠEŠ-ŠEŠ*

PLANCHE X, *RM.* 2, I, 159. *Recto*

29
30
31
32
33

Verso

1
2
3
4
5 .... le vent souffle avec violence, le vent souffle avec violence, id.
6 .... id.
7
8
9
10
11
12
13
14 .... en tout.......................

---

15 Incantation..... charme............................

---

16 En son lieu ....
17 Sur son milieu, dans le feu ....
18 Incantation. Sept fois ....

---

19 ....

PLANCHE XI, *K.* 4609. *Recto*

2 Sur les membres qu'il place et sur la bouche mauvaise qu'il jette l'incantation.

---

3 L'incantation du redressement du cœur produis, et frotte

PLANCHE XI, *K.* 4609. *Recto* (suite)

4 *A-DUG NU U NU-NU 7 u 7 KA-ŠAR ŠAR-e ma ka...*
5 *Šiptu mu-nu ina qablê* (plur.)*-šu rukus-ma ina eš . . . .*

---

6 *EN BIR-bi Dingir EN-KI-KIT ḫi-en-MAR-ri*
7 *Ka-li-tu ilu E-a li-ni-iḫ-ka*
8 *Dingir EN-KI NA-bi UŠ-bi*
9 *ilu E-a ina ru-ub-ṣi-šu um-me-du-šu*
10 *MUḪ GIŠ KUN SUḪ-bi UŠ-sa*
11 *Ina eli ra-pa-aš-ti iš-di-šu um-mid-ma*
12 *I-LU SIG-GA MUḪ-bi ḫi-en-ni. . . . .*
13 *Qub-bu-u dam-qu eli-šu. . . . .*
14 *MU-MU-zu ḫi-en-TI-LA. . . . . .šu*
15 *MU NAM-TI-LA SU ḫi-ŠUB. . . . .*
16 *Ši-pat ba-la-ṭi ina na-di. . . . .*
17 . . . . *BIR ḫi-ŠE* . . . .
18 . . . . [*li-pa*]*-ši-iḫ ka-lit-ka* . . . .
19 . . . . *šu BIR ḫi* . . . .
20 . . . . *a parṣu* . . . .
21 . . . . *ni-pal lu-šam-li*. . . . .
22 . . . . *ana li-qu-ti-šu il-qa-*[*an-ni*]
23 . . *ana pân ubânî* (plur.)*-ia ina bi-rit ṣap-pi u-bal-lu*. .
24 . . . . . *ana pani-ia ilu Ištar bêltu a-pi-lat ku-mu-un*. . . .
25 . . *ilu Marduk murappiš mimma kurma-tu abu teṣliti*. .
26 . . . . . *a lul šu ra amilu u a ab* . . . .
27 . . . . . *mu u la tu-qar-ra-ba ri-mi-nu-u* . . . .

PLANCHE XI, *K.* 4609. *Verso*

1 . . . . *Dingir NA GAR nam-ba-TE-GA-e-ne MU EN*

---

2 *KA-KA-MA DIŠ MUḪ ID*^{2} *šumeli-šu ŠIT-nu*

---

3 *EN GABA MU-LU ni-KU-e*
4 *Ir-tum ša amilu ik-ka-lu*
5 *GABA ŠI-zu MU-LU ni-KU-e*
6 *Ir-tum pa-ni-tum ša amilu ik-ka-lu*

Planche XI, *K.* 4609. *Recto* (suite)

4 Avec de l'eau bonne *NU*, de l'herbe *NU-NU* 7 et 7 fois lie avec un lien.....

5 Récite l'incantation sur son milieu; lie-le avec.....

6/7 Qu'Ea apaise ton kalitu.

8/9 O Ea, sur son lit, place-le.

10/11 Sur l'immensité, place son fondement.

12/13 Une parole propice sur lui qu'il (prononce) :

14 Ton incantation. Fais vivre........................

15/16 En jetant l'incantation de vie....................

17/18 Qu'il apaise ton kalitu.........................

19 .... le kalitu ....

20 .... l'ordre ....

21 .... qu'il remplisse...............

22 .... parmi ses enfants adoptifs, il m'a pris;

23 .... à mes doigts, à ma vue, il soumet.

24 .... devant moi, Ishtar, la souveraine qui parle.

25 Marduk, qui multiplies toute nourriture, qui es le père des prières,

26 ....

27 .... tu n'es pas propice, ô miséricordieux.

Planche XI, *K.* 4609. *Verso*

1 ..... qu'ils n'approchent pas — charme — incantation.

---

2 Une incantation sur les deux côtés, à gauche, récite.

3/4 Incantation. La poitrine de l'homme, il mange.

5/6 La poitrine de devant de l'homme, il mange.

PLANCHE XI, *K.* 4609. *Verso* (suite)

7 *GABA GABA AN-ta KI-ta ḫi-en-EL*
8 *Ir-tum pa-ṭir-tum u-tal-lil e-liš u šap-liš*
9 *A AZAG-ga EL-la NIN-NAM KAK-A-BI*
10 *Me-e el-lu-ti ša ul-la-lu mimma šum-šu*
11 *TUR-ra-a-ni KU-GA-E DI DA* ....
12 *Mu-ni-iḫ mur-ṣi-ša te-diš-ta-šu* ....
13 *Dingir SILIG-MULU-ŠAR KI-bi-ku* ....
14 *ilu Marduk li-tir-šu* ....
15 *MU MU NAM-TI-LA* ....
16 *Ši-pat ba-la-ṭi* ....
17 *DUG-ga GAL-AN-ZU* ....
18 *Ina qi-bi-ti ša ir-ši* ....
19 *Ḫi-en-TI-LA AŠ* ....
20 *Lub-luṭ amilu ša-tu-u ri* ....
21 *EN SU ER SU ER SU ER KIT* ....
22 *Ina bi-rit uṣurâtê* (plur.) *it-ta-di*
23 *at-lak SU ER ul šu-ziz*
24 ..... *ṣir-ti gu-uḫ-ḫi u zumri*
25 ..... *be-lit balaṭi li-še-[lu] lu-maš-ši-šu tû šiptu*

---

26 *KA-KA-MA DIŠ MUḪ GABA-šuSIT-nu*
27 .... *lib-ba-šu ka-si-šu-ma*
28 .... *la a šit-ta a-na*

COMMENTAIRE

2 Voir note 1.

3 Le verbe *ŠES-ŠES* se rapporte aux premiers mots de la ligne suivante : frotte avec de l'eau bonne *NU*, de l'herbe *NU-NU*.

4 *U NU-NU*, « de l'herbe *NU-NU* ». On pourrait traduire aussi « de la graisse *NU* » : *U-nu* = *Šam-nu*.

1. Craig a lu *KAK-DI šiptu*. Il faut lire *lid-di šiptu*.

Planche XI, K. 4609. *Verso* (suite)

7/8 La poitrine ouverte, il a purifiée en haut et en bas,

9/10 Avec des eaux pures qui purifient tout ce qui existe.

11/12 Il guérit sa maladie, son rétablissement ....

13/14 Que Marduk le fasse rentrer dans sa demeure......

15/16 Incantation de vie..............................

17/18 Par l'ordre du sage ....

19/20 Que cet homme vive ....

21 L'incantation ....

22 Au milieu des enclos il jette.

23 Va-t'en .... ne t'arrête pas.

24 ..... les membres (?) et le corps.

25 ..... que la dame de vie l'élève et le purifie.

---

26 Récite l'incantation sur sa poitrine.

27 .... couvre son cœur.

28 ....

---

6 *Qablê-šu*, ses milieux. Aux yeux des Assyriens, toutes les parties du corps étaient jumelles.

MAR correspond ici à *nâḫu*. Cette valeur idéographique n'est pas signalée dans Brünnow. Mais, pour le fond, l'idée est la même que celle qui est exprimée par *šakanu*, Brünnow, n. 5820.

La traduction assyrienne ne couvre pas exactement le « sumérien » : le suffixe de *BIR* n'est pas rendu

avec *kalitu* en assyrien. En revanche, le suffixe *ka*, dans *li-ni-iḫ-ka*, n'a pas son équivalent en « sumérien ». C'est en tenant compte surtout du « sumérien » et de la ligne 18 que j'ai traduit : « Qu'Ea apaise ton kalitu. »

10 *KUN*=*rapaštu*, nouvelle valeur idéographique à ajouter à celles de *KUN*.

12 Craig a vu *ni* dans le premier signe de cette ligne. Il faut certainement lire *i*, comme le prouve l'assyrien : *qub-bu-u* = *I-LU*, Brünnow, nº 4020.

15/16 En « sumérien », le verbe est au précatif *ḫi-ŠUB*. En assyrien, *nadi* est à l'infinitif.

17 Dans l'autographie, le signe [cunéiforme] a dû tomber entre *BIR* et le grand signe *ŠE*, [cunéiforme], à moins qu'il n'y ait pas correspondance absolue entre les deux textes.

20 *Parsu* est écrit idéographiquement *PA AN*.

22 Voir note 1.

23 *Ṣappi*, pris dans le sens de « vue », serait l'infinitif צפה, « voir », Meissner, *Supplem.*, p. 82. Je me demande s'il ne faudrait pas plutôt y voir le nom d'un membre ou d'une partie du corps, soit à cause du parallélisme avec *ubânu* : *ana pân ubâni-ia*, soit à cause de *IV R*, 55, I *Obv.*, 7 : *ṣap-pi imeri paq-qar-ri-i ṣap-pi saḫi*.

Uballu, 3ᵉ pers. du présent du piel de באל. L'absence de redoublement de la 2ᵉ radicale s'explique par la nature de l'aspirée faible qui tombe facilement dans l'écriture assyrienne, ou qui s'assimile à la voyelle précédente ou à la consonne suivante avec redoublement de cette consonne. Quand le verbe se termine par une voyelle, le redoublement tend à se porter sur la consonne qui précède immédiatement la voyelle d'addition, v. g. *tumadda* pour *tu-ma-'-a-da*, 2ᵉ pers. du piel de מאד, Delitzsch,

1. Craig a lu, au commencement de la ligne 22 : ..... *a li-qu-ti-šu*, etc. Sur l'original, il y a, en caractères très nets : ..... [cunéiforme] *li-qu-ti-šu*, ce qui donne un sens très satisfaisant.

AHW, p. 388. — L'étymologie כלה, « anéantir », est également possible. L'obscurité du passage nous laisse le choix.

24 Voir note 1.

25 Cette ligne est écrite idéographiquement : *ilu Marduk DAGAL NIN SUK-tu A T A-RA*-[*ZU*]. On pourrait encore voir dans *DAGAL* l'idéogramme de *ummu* (« mère », par opposition à *AT*, *abu*, « père », et traduire : « Marduk, mère (c'est-à-dire producteur) des aliments, père des prières » (qui exauce les prières). — Le dernier signe de la ligne, *ZU*, est une restitution personnelle basée sur la présence des premiers signes *A-RA* de l'idéogramme *A-RA-ZU*, cf. Brünnow, n° 11548, et sur le sens, qui s'harmonise assez bien avec le contexte.

26 Je n'ai découvert aucun sens à cette ligne et ai dû me contenter de donner la transcription matérielle des signes.

Verso 1 Peut-être cette ligne contenait-elle l'adjuration connue : « Du fils de son dieu qu'ils (les mauvais génies) n'approchent pas. » Mais l'état du texte permet difficilement de restituer cette formule. [signe cunéiforme] serait-il une faute de copiste pour [signe cunéiforme], ou bien servirait-il, lui aussi, quelquefois à former l'optatif?

2 Le suffixe *zu* n'est pas rendu en assyrien.

3 Même remarque que pour obv. 15/16 : l'optatif sumérien *ḫi-en-EL* est rendu en assyrien par le positif *u-tal-lil*.

4 *KAK-A-BI* n'est pas rendu en assyrien. L'idée reste d'ailleurs absolument la même qu'en sumérien, puisque *KAK-A-BI* = *kalu*, totalité, Brünnow, n° 5299, et ne servirait qu'à renforcer le sens de la phrase. Mais, une fois de plus, la correspondance des termes n'est pas rigoureuse.

1. La lecture *a-pi-lat ku-mu-un* est erronée. Il faut lire *a-pi-lat-ku mu-kal*... *ku* est sans doute ici pour *ka*. L'original porte clairement [signe cunéiforme] au lieu de [signe cunéiforme], qu'a lu Craig. *Mukal*... sont peut-être les premières syllabes d'un participe répondant à *apilat*.

11 *DI-DA* = *qabu,* Brünnow, n° 9528. Ce mot se trouvait sans doute à la fin de la ligne 12, « il décrète son rétablissement ».

17 *GAL-AN-ZU* = dieu grand qui sait.

21 *SU ER* répond au mot assyrien *ṣanaḫu,* dont la signification m'est inconnue. Peut-être a-t-il un sens péjoratif, comme d'autres mots dont l'idéogramme commence par *SU,* v. g. *adâru, nanduru.* Voir Brünnow, n^os^ 180 et 181, cf. hébr. צנח, descendre. Mais n'est-ce pas plutôt *anaḫu* qu'il faudrait lire, au lieu de *ṣanaḫu?*

23 *Ul šu-ziz :* au lieu de *ul,* Craig a lu, *šu-kud,* mais il ne saurait être question, dans ce passage, de javelot ou de hache, d'ailleurs la valeur phonétique de *gud* est rarement employée. Je crois que l'autographiste a vu à tort deux signes là où il n'y en avait qu'un, le signe[1].

Šu-ziz, impératif šafel de זוז; il y aurait donc là un exemple de *ul* employé avec l'impératif.

25 *Gu-uḫ-ḫu,* en parallélisme avec *zumri, SU,* signifie donc *corps, personne.*

25 La lacune du début contenait le nom de la déesse qualifiée de « dame de vie ».

Lu maš-ši-šu : le texte de Craig contient seulement *li-še-lu maš-ši-šu :* « Qu'elle augmente son éclat; » *massu,* infinitif pris substantivement. N'est-il pas au moins plausible qu'un 2^e^ *LU* est tombé dans l'autographie et qu'il faut lire *li-še-lu lu-maš-ši-šu,* piel de משש : « Qu'elle élève, qu'elle purifie[2]? »

28 Encore ici, comme à la ligne 26 du recto, j'ai dû me contenter de transcrire les signes.

1. L'examen de l'original m'a confirmé dans cette manière de voir; c'est bien *ul* qu'il faut lire, et non *šu-kud.*

2. Je dois dire que, dans ce passage, l'autographie de Craig est conforme à l'original, et qu'il faut s'en tenir à la lecture *li-še-lu maš-ši-šu,* « qu'il augmente », ou plutôt « qu'il élève sa splendeur ».

PLANCHE XII

Planche XII, *K.* 48. *Recto*

13 *Ku-um* ....
14 ^{ilu} *SILIG-MULU-*[*ŠAR*] ....
15 *Ana idi amurri* ....
16 *Ana* ^{ilu}*Nabu Kut*[*rinni*] ....
17 *Dišpu tu-šaḫ* ....
18 ^{ilu} *BABBAR u* ^{ilu} *SILIG-*[*MULU-ŠAR*] ...... *aš ma*
19 *U ana* ^{ilu} *NA* .... *daianu*
20 ^{ilu} *ŠA u ilu* .... *lu*
21 *6 riksê* (plur.) *ana* [*ilu*] .... $^{[ilu]}$ *A-nim*
22 ^{ilu}*IP ilu* .... *bît* $^{[ilu]}$*Nabu*
23 *Ana idi šadi* .... ^{ilu} *Nusku*

---

24 *Napḫariš 15 riksê* (plur.) *šaknu ina SI-DI šadi*

---

25 *Ana idi amurri 9 riksê* *ana* ^{ilu} *Aššur*
26 ^{ilu} *EN-ME-ŠAR-RA* ^{ilu} *UD-GAL-LU* ^{ilu} *NAM-AS-LIM-MA.*
27 *U* ^{ilu} *DUN-ŠAG-GA-NA* ^{ilu} *EN-DA-ŠURIM-MA*
28 ^{ilu} *NIN-DA-ŠURIM-MA* ^{ilu} *EN-DUL-AZAG-GA* ^{ilu} *NIN-DUL-AZAG-GA*
29 *SIGIŠŠÊ SIGIŠŠÊ BAL-ki GI GAB DU-an ŠA-NI-DÊ-A LAL NI-NUN-NA*
30 *Išakk-an maš-maš-šu rubû iṣabat ma ki-a-am iqabbi*

COMMENTAIRE

13 Les douze lignes du début sont absolument mutilées. La première partie du texte conservé contient l'énumération de chants ou d'incantations, *riksê, ŠAR-ŠAR,* qu'on devait réciter en l'honneur de divers dieux dans telle ou telle direction, au nord, à l'ouest, etc.

14 ^{ilu} *SILIG-MULU-ŠAR,* Marduk, « Prince bienfaisant

PLANCHE XII, *K*. 48. *Recto*

13 ....
14 Marduk..........
15 Du côté de l'ouest..........
16 A Nabu, un mets..........
17 Du miel tu..........
18 Shamash et Marduk..........
19 Et au dieu *NA*.......... le juge.
20 Le dieu Sha (?) et le dieu..........
21 Six chants au dieu.......... à Anu,
22 Au dieu *IP*.......... le temple de Nabu
23 Du côté de l'est.......... à Nusku

24 En tout, quinze chants du côté de l'est.

25 Du côté de l'ouest, neuf chants à Assur,
26 En-me-shar-ra, Ud-gal-lu, Nam-as-lîm-ma
27 Et Dun-shag-ga-na, En-da-shurim-ma,
28 Nin-da-shurim-ma, En-dul-azag-ga, Nin-dul-azag-ga,
29 Offre des libations, place un roseau libérateur avec une galette (?), du miel, de la crème.
30 Le grand prêtre place (ces objets), les prend et parle ainsi.

---

aux hommes ». *SILIG* = l'homme puissant, le prince, *šagapuru; MULU* = homme; *ŠAR* = faire du bien. J'ai déjà remarqué cette attribution de Marduk, spécialement dans son rôle de médiateur auprès d'Ea. Voir, dans *Šurpu,* V et VI, l. 17 et suiv., le récit d'une de ses promenades humanitaires.

15 *IM-MAR-TU.* Le vent du pays de *Martu*, abréviation pour *Amartu,* terre des Amorrhéens, la Palestine et

la Cœlésyrie. Comme ces pays se trouvaient à l'ouest de Babylone, le mot *Martu,* employé comme idéogramme, finit par désigner l'ouest. *IM-MAR-TU* répond en assyrien à *a-*𒄯*-ru.* Doit-on lire *a-ḫar-ru* ou *a-mur-ru?* Le P. Delattre, *PSBA*, XIII, p. 233, a remarqué que, dans les lettres de Tell el-Amarna, le pays d'Azirou est appelé *A-mu-ri*, *A-mu-ur-ra*, *A-mur-ri*. Quelquefois aussi, il semble désigné sous le nom de pays de *Martu*. Or, *Martu* désigne certainement l'ouest; *a-mur-ru* paraît donc préférable à *a-ḫar-ru*. Delitzsch, *AHW*, p. 44 et 45, veut, au contraire, qu'on lise *a-ḫar-ru* ou *a-ḫur-ru*, soit pour désigner l'ouest, soit pour désigner le pays de la côte de Syrie, parce qu'on trouve toujours l'écriture idéographique *mât MAR-TU* ^{ki}. Je ne vois pas très bien ce que cette raison a de péremptoire.

22 ^{ilu} *IP*. Cette divinité est mentionnée dans des litanies, I Craig, 58, l. 7, avec l'épithète *rubutum* : ^{ilu} *IP ru-bu-tum* ^{ilu} *Belit* ^{ilu} *IP ru-bu-tum*, « que *IP rubutum*, que Belit, que *IP rubutum* t'absolvent ».

23 *Šadû,* écrit idéographiquement *IM-KUR-RA*, « le vent de la montagne ou de l'est », à cause des hauts plateaux de la Médie et de l'Élam, qui se trouvent à l'est de la Chaldée. *IM-KUR-RA* est rendu en assyrien par *šadû*.

26 *EN-ME-ŠAR-RA*, « seigneur de la voix fécondante » ou « de la voix bienfaisante » : *ME* = *qûlu*, « voix »; *ŠAR-RA* = *duḫḫudu*, « faire abonder », *ṭâbu*, « faire du bien » (au piel). Ce dieu a son doublet féminin, la déesse *NIN-ME-ŠAR-RA*, *IV R*, l. 23, 24. Cf. pl. XIII.

^{ilu} *Šamaš-šûtu*, écrit ^{ilu} *UD-GAL-LU,* Shamash orageux. Il est identifié à Ninip dans le texte bilingue, *IV R*, 21, 1 *A*, *Rev.*, col. II : [l. 5 : *DINGIR UD-GAL-LU;* [l. 6 : ^{ilu} *Nin-ip.*

^{ilu} *NAM-AS-LIM-MA*. La deuxième partie de ce nom divin a une tournure sémitique. La lecture *nam-*

du premier signe est douteuse. Ce pourrait être aussi bien *ik* ou *en*. C'est la première fois qu'apparaît le nom de ce dieu.

27 [ilu] *DUN-ŠAG-GA-NA*, « héros au cœur tranquille ».

[ilu]*DA-ŠURIM-MA* et [ilu]*NIN-DA-ŠURIM-MA*.

Ces deux divinités sont nommées dans l'énumération *IV R*, 1, b. 17. Je ne sais ce que signifie leur idéogramme; *DA* = *qabu*, parler: *ŠURIM-MA* a la même signification. S'agit-il d'un dieu de la parole ou de l'éloquence?

28 *EN-DUL-AZAG-GA* et *NIN-DUL-AZAG-GA*, *IV R*, I, 19, 20. — « Le dieu et la déesse de la montagne pure ». Le *DUL-AZAG* désignait une colline ou plutôt un palais magnifique, d'après Jensen, *Kosm.*, p. 235. Dans la grande inscription de Nabuchodoussor, le *DUL-AZAG* est appelé « la demeure de celui qui fixe les destins », « le sanctuaire du destin », V, 12-14: *ištu DUL-AZAG KI-NAM-TAR-TAR-RI-NE pa-ra-ak ši-ma-a-ti*. Le seigneur et la souveraine du *DUL-AZAG* ne sont donc que Bêl et son doublet féminin Ishtar.

29 Ce passage décrit une cérémonie assez usuelle sans doute, car elle revient souvent dans les textes religieux. Ordinairement, ce qui n'a pas lieu ici, elle est accompagnée d'une offrande de dattes et de farine. Dans King, *Babyl. Magic,* XI, 43, elle est prescrite en l'honneur de Marduk dans une incantation pour un malade. *Ibid.*, XII, l. 2 et 3 : *ana pân* [ilu] *Marduk GI-GAB tu-kan 3 suluppu KU-A-TIR tašapak ŠA šamni niqû* (transcription de King) *mû dišpu ḫimetu tašakan.* — Même rite en l'honneur de Ramman, King, *Babyl. Magic,* XX, l. 28, 29.

Qu'est-ce que le *GI-GAB? GI* = « roseau »; *GAB* = « délivrer », « rompre », en parlant des sortilèges et des maléfices, *paṭaru*. C'est donc probablement un roseau libérateur qui avait la propriété de conjurer le maléfice.

ŠA-NI-DÊ-A est peut-être une substance alimentaire, une galette. On la trouve mentionnée dans des textes très anciens, v. g. dans ceux de l'époque de Shargani. *ŠA* = nourriture; *NI* = huile ou graisse; *DÊ-A* est l'idéogramme de *niqû,* libation, offrande.

PLANCHE XIII

PLANCHE XIII, *K.* 48. *Verso*

1 *Šiptu* ^{ilu} *EN-ME-ŠAR-RA bêl irṣi-tim rubû ša a-ra-al-li*

2 *Bêl aš-ri u irṣiti lâ taiarti ša-du-u ša* ^{ilu} *A-nun-na-ki*

3 *Pa-ri-is purussa irṣi-tim mar-kas rabu-u ša šamî irṣi-tim*

4 *Bêlu rabu-u ša ina ba-li-šu* ^{ilu} *NIN-GIR-SU ina eqli u pal-gi*

5 *La uš-te-eš-še-ru la i-ban-nu-u ab-še-na*

6 *Bêl u-ma-ši ša ina dan-nu-ti-šu irṣi-tim i-bi-lu*

7 *Rap-ša u-dan-ni-nu ṣa-bit kip-pat ki-gal-li*

8 *Na-din ḫatta u pala ana* ^{ilu} *A-nu u* ^{ilu} *Bêl*

9 *Aš-ri ša-a-šu ina ki-bi-ti-ka te-me-en-šu*

10 *Ana maḫ-ri-ka li-bur ziqquratsu*

11 *Kima šu-bat be-lu-ti-ka ina irṣi-tim lu di-na-at*

12 *Eli-šu* ^{ilu} *A-nim* ^{ilu} *Bêl u* ^{ilu} *E-a šub-ti ki-niš li-ir-mu-u*

13 *U a-na-ku mamman rubû arad-ku-nu ina ma-ḫar ilu-ti-ka rabî-ti*

14 *Ana u-me ṣa-a-tu šu-ma ṭa-biš lu-u na-ba-ku*

15 *Šu-bat ilôni* (plur.) *rabûti* (plur.) *li-bil-ma nap-ḫar mâti-ia*

16 *Šub-tu ne-iḫ-tu luš-ba*

---

17 *An-na a nun*. . . . . . [*DUG*]-*ga ma danni riksi puṭur-ma*

18 . . . . . *im ma giš*. . . . . *u na nu šarru epu-uš-ma*

19 . . . . *am-me-e ḫuraṣu*

20 . . . . *ḫuraṣu ina qâti elliti-šu*

21 . . . . [*-KU*] *TIG-UD-DU KU MAS SI*

PLANCHE XIII, *K.* 48. *Verso*

1 Incantation. O En-me-shar-ra, seigneur de la terre, grand de l'Arallu,

2 Seigneur de la terre et du pays d'où on ne revient pas, souverain des Anunnaki,

3 Toi qui fixes les lois de la terre, qui es le grand lien des cieux et de la terre;

4 Grand seigneur, sans lequel Nin-gir-su, dans la campagne et sur les rives du canal,

5 Ne fait pas prospérer, ne produit pas la croissance des plantes;

6 Seigneur de la création, qui, par sa puissance, domine la terre,

7 Qui affermit l'espace, qui prend les extrémités du monde souterrain,

8 Qui donne le sceptre et le trône à Anu et à Bel,

9 Que, par ton ordre, de ce temple le fondement,

10 En ta présence, reste inébranlable; sa tour,

11 Comme le séjour de ta seigneurie sur la terre, qu'elle soit estimée :

12 Qu'en lui, Anu, Bel et Ea établissent leur demeure d'une manière stable,

13 Et que moi, X, l'auguste, votre serviteur, devant ta grande divinité,

14 Je porte un nom prospère dans l'éternité des jours,

15 Que la demeure des grands dieux domine mon pays;

16 Que j'habite une demeure paisible.

---

17 Ces choses [récite]........... et le lien puissant dénoue.

18 .... le roi a fait

19 .... d'or

20 .... de l'or dans sa main pure.

21 .... un vêtement de dessus, un vêtement *MASSI*

PLANCHE XIII, *K.* 48. *Verso* (suite)

22 .... *šapliš IM-KAK-A*
23 .... *a ta-pat-ti-iq*

---

24 .... *babi u-še-eš-še-ir*

COMMENTAIRE

1 Sur *ilu* *EN-ME-ŠAR-RA,* cf. Pl. XII, l. 26, note. *E-ŠAR-RA* = temple de l'abondance, mais on ne connait pas de lieu qui s'appelle *ME-ŠAR-RA*. Ce dieu, probablement le dieu de la végétation, de la fécondité, habitait dans le *Lu-lim,* c'est-à-dire la constellation du Bélier. Cf. *V R,* 46, I *Obv.,* 21, et Jensen, *Kosm.,* p. 60 et suiv., et p. 91-93 et 219. Son doublet féminin était *ilu* *NIN-ME-ŠAR-RA*.

Arallu désigne ici l'empire des morts sur lequel regnait *EN-ME-ŠAR-RA*. Dans la tablette funéraire, *IV R,* 23, I *Obv.,* col. I, l. 5, les sept dieux, fils de Enmesharra *KUDUB-DUB-bu-meš,* c'est-à-dire, probablement, « font couler, versent du blé » pour les morts. Sur l'*arallu*, cf. Jeremias, *Die babylon. assyr. Vorstellungen,* etc., et Jensen, *Kosm.,* p. 215 et suiv. Halévy, *Revue de l'Histoire des religions,* XVII, 344, pense que le mot *aralu* correspond à l'hébreu *'arelim,* « morts ». Cf. Halévy, *Recherches bibliques,* IX, et *Revue des Études juives,* n° 27, p. 17-25.

2 *Ašru*. Ce mot signifie habituellement « lieu », « demeure », « sanctuaire », Delitzsch, *AHW,* p. 148. Ici, il parait désigner la terre, peut-être même l'intérieur de la terre, soit parce qu'il est en parallélisme

PLANCHE XIII, *K.* 48. *Verso* (suite)

22 .... en bas, une construction d'argile
23 .... tu construis.

---

24 ....

---

avec *irṣiti lâ taiarti,* soit parce que Enmesharra apparaît toujours comme un dieu du sol ou du monde souterrain.

Irṣiti lâ taiarti, écrit idéographiquement *KUR-NU-GI-A. KUR* = *irṣitu; NU,* négation; *GI-A* = revenir, תור. Cf. *Job,* XVI, 22 : וְאֹרַח לֹא־אָשׁוּב אֶהֱלֹךְ, « je m'en irai par un sentier que je ne remonterai pas ». Cette expression poétique désigne l'*arallu* chez les Assyriens, le *schéol* chez les Hébreux.

3 *Samê irṣitim.* Les signes qui terminent cette ligne sont en mauvais état. Mais le contexte appelle la restitution *šamê irṣitim*[1].

4 Cf. la prière à Ishtar, déesse des céréales, I Craig, XV, 15-17 : *ina baliki nâru ul ippaṭṭir nâru ul issikkir ša ubbalu balaṭi ina baliki palgu ul ippaṭṭir palgu ul issikkir,* « sans toi, le fleuve ne s'ouvre pas, le fleuve ne se ferme pas, (ce fleuve) qui apporte la vie : sans toi, la rigole ne s'ouvre pas, la rigole ne se ferme pas ».

1. C'est *AN KU-NA* que porte le texte, ainsi que l'a lu Craig, et non *AN KI-TIM.* — *AN KU-NA* ou plutôt *AN DURU-NA* est déjà connu par la liste de dieux contenue dans *III R,* 68, 9 *a.* Il est en parallélisme avec la terre; il désigne donc ou un lieu, comme *Anu* est le nom d'un dieu et d'une partie du ciel, ou une collectivité dans le genre des *Anunnaki,* cités à la ligne 2. — Par une irrégularité dont on connaît d'autres exemples en assyrien, *markas* est à l'état construit, bien qu'il ne soit pas suivi immédiatement de son régime

Ningirsu. Le seigneur du *Gir-su* est Ninip, *II R*, 57, 74. Ninip est donc désigné, encore ici, comme une divinité solaire, puisque c'est la chaleur qui fait germer les plantes dans les terres arrosées. Cf. *supra*, Pl. XII, 26, son identification avec Shamash orageux, et dans *Maqlu*, I, 34; II, 1, 92, 114; IV, 61, etc., l'énumération des attributs de Gibil, dieu du feu, qui présentent une grande analogie avec ceux de Ninip. Dans les annales d'Assurnaṣirapal, I, 8, Ninip est dit : *nu-ur šamê irṣitim muš-par-du ki-rib apsi*, « lumière des cieux et de la terre, celui qui éclaire l'abîme ». — Ce passage confirme également le rôle de dieu de la fécondité attribué à *EN-ME-ŠAR-RA*. — Dans les listes onomastiques de l'époque de Shargani, publiées par le P. Scheil, *ZA*, XII, p. 332, on trouve le nom de ^{ilu} *Nin-gir-su* comme nom propre d'un particulier.

7 Delitzsch avait déjà autographié et utilisé ce texte dans *AHW*, p. 70, s. v. *abšênu*, et l'avait communiqué à Jensen, qui s'en est servi dans sa *Kosm.*, *loc. cit.* Jensen, *ibid.*, p. 161, a lu, sur la copie de Delitzsch : *rapša ina danninu*, et a traduit : « Der du Dich weit ausbreitest im *Danninu* » (= Erde).

Craig a lu *rapša* [cuneiform] *danninu*.

Soit *ina*, soit *bît* ne sont que des restitutions, car le texte a souffert à cet endroit. J'ai adopté une troisième lecture *rapša u-dan-ni-nu*, « il affermit l'espace (?) ». Elle est peut-être plus conforme à la nature d'Enmesharra, dieu des fondations, *infra*, l. 9, et aussi aux conceptions cosmologiques des Babyloniens. Ils regardaient le ciel, c'est-à-dire l'espace, comme appuyé sur un fondement, *išid šamê*, Jensen, *Kosm.*, p. 9 et suiv.[1]

1. Après examen de l'original, la restitution de Craig, [cuneiform], me paraît la meilleure. Je verrais donc dans *RAB* l'idéogramme de *rabbu* et lirais *rabbu ša bît danninu*, « le grand du *Danninu* », c'est-à-dire de la terre, du solide. Cf. l'inscription de *Marduk-nadin-aḫê*, trouvée à Qal'at-

Kippat. Cf. *Isaïe*, XI, 12; *Ézéchiel*, VII, 2; *Job*, XXXVII, 3, et XXXVIII, 13. Ce dernier passage offre une grande analogie avec le texte assyrien : לֶאֱחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ וְיִנָּעֲרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה, « pour saisir les extrémités de la terre et en secouer les méchants ». Les Assyriens voyaient aussi dans les *kippât*, les extrémités, les parties les plus éloignées du ciel et de la terre : *IV R*, 19, 51/52 : *at-ta-ma nu-ur-šu-nu ša kip-pat šame ru-qu-u-tum*, « (ô Shamash), tu es la lumière des confins des cieux et de la terre ». Dans leurs textes, les cieux, comme la terre, ont leurs *kippât*. Dans les textes bibliques, il n'est question, à ma connaissance, que des כנפות de la terre.

II R, 66, l. 3, les *kippât* des cieux et de la terre sont confiés à Ishtar : *ša kima ilu Šamaš... kip-pa-at šamê irṣitim mit-ḫa-ri-iš ta-ḫi-da.* D'après Assurnaṣ, I, 5, ils sont entre les mains de Ninip : *Bêl bêlê ša kippat šamê irṣitim qatuššu paqdu.*

La terre avait 4 *kippât*, comme il y avait 4 *kibrât*, 4 langues, I Craig, XXVI, 4, etc. — I Craig, XV, col. II, 3 : *kip-pat irbit-tim ilu Aššur id-dan-na-šu*, « Assur lui donnera (à Asarhadon) les 4 coins du globe ».

Kigallu : *KI* = lieu, *GAL* = grand. D'après Halévy, ce mot serait sémitique et viendrait de גלל; il signifierait « monceau ». Le kigallu est ici le dessous de la terre considéré comme point d'appui, servant de fondement.

10 *Li-bur*, 3e pers. du prét. de אבר, être solide, durer.

Ziqquratsu, écrit idéographiquement *IM-KAK-A-BI*, « sa construction d'argile ». Ces tours à étages des temples de la Babylonie étaient construites en briques. Delitzsch, *A W*, p. 70, voit dans tout ce

Sergat et publiée par le P. Scheil, *Rec. de Trav.*, t. III, p. 46, 1897, où *RAB* est employé comme idéogramme, à la 1re et à la 3e ligne, par exemple : 1 *ilu Marduk-nadin-aḫê dup-šar rabbu* — 3 *ki-rib-ti ilu Bêl rabbu*, etc.

texte une « Weihgebet bei Grundsteinlegung eines Hauses ». Mais les mots *ašru*, l. 9, et *ziqquratu* ne peuvent convenir à une maison quelconque. Ce n'est pas non plus une demeure ordinaire qui peut être regardée comme le siège de la majesté d'*En-me-šar-ra* et des autres dieux énumérés l. 11 et 12, ou qui peut dominer la terre, l. 15. Nous avons donc là un des hymnes rituels usités dans la consécration des temples élevés par les rois. Le qualificatif *rubû*, placé après le nom du personnage qui faisait la dédicace, n'était donné qu'aux grands personnages, aux dieux et aux rois surtout.

14 Cf. Ps. 91, 16: אֹרֶךְ יָמִים אַשְׂבִּיעֵהוּ, « je le ferai jouir de longs jours ».

Lu nabaku, « que je porte un nom ».

15 *Libîl* ne serait-il pas pour *lu-u-bîl*, prét. du piel de באל à la 1re personne? Dans ce cas, il faudrait traduire : « (Du fond de) la demeure des grands dieux, que je domine mon pays. » Peut-être cette traduction s'harmoniserait-elle mieux avec le contexte. Cf. l. 16.

PLANCHE XIV

PLANCHE XIV, *K.* 255. *Recto.* COL. I

2 .... *UD-DA GAB GU-UD*............

3 .... *UD-DA GAB GU-UD*

4 .... *ip-par bêlu* ⟨(?) *i-lit-ti sa-a-ri*..............

5 .... [*ta*]-*na-da-ta ma u-še-rid-ka*...............

6 .... *ri-ti la tu-šak-pid*..................

7 .... *na ul-tu SA-DUG* id. *ana DI-DI-ka tû šiptu*

---

8 *Šiptu ša* ^{ilu} *Ninip dan-dan-ni ilâni* (plur.) *muš-ziz ilâni* (plur.) *kaš-kaš ilâni* (plur.)

9 .... *ri qar-di na-ram lib-bi* ^{ilu}*Bêl a-na-ku*

10 ..... [*ina*] *ûmî lâ padî* ^{is} *kakki dan-ni ša* ^{ilu} *Ninip paq-da-ku*

11 ..... *ipšu limnu lâ teṭeḥi tû šiptu*

---

12 *Šiptu ša* ^{ilu} *Ninip dan-dan-ni ilâni* (plur.) *na-ram lib-bi* ^{ilu} *Bêl ana-ku*

13 *A-na* ^{ilu} *sibi u* ^{ilu} *A-nim paq-da-ku tû šiptu*

---

14 *Šiptu ša* ^{ilu} *Ninip qar-rad ilâni* (plur.) *e-piš qab-li*

15 *Mu-du-u tu-qu-un-tu e-piš ta-ḥa-zi dan-ni*

16 *Ša ina taḥazi-šu la i-ram-mu-u qab-li*

17 *Mâr man-za-zi riš-te-e ana-ku tû šiptu*

---

18 *Šiptu ša dan-dan-nu ilu u kaš-kaš ilâni* (plur.) *muš-ziz ilâni* (plur.)

19 *Ap-lu dan-nu mu-tir gimilli* ^{ilu} *Bêl abi-šu ana-ku tû šiptu*

---

20 *Šiptu ša beli e-til-li apil beli e-til-li*

21 *Bêli muṭi-bi irṣi-tim a-ša-ri-du*

22 *Mu-paṭ-ṭir ši-pat šam-e u irṣi-tim ana-ku*

PLANCHE XIV, *K.* 255. *Recto.* COL. I

2 ....
3 ....
4 ....
5 .... la gloire, et il t'a amené.............
6 .... tu ne séduis pas..................
7 ....

---

8 Incantation de Ninip, le plus vaillant des dieux, le soutien des dieux, le héros des dieux.
9 .... le guerrier, c'est moi qui suis le chéri de Bêl.
10 ..... au jour sans rémission, je me confie dans l'arme puissante de Ninip.
11 ..... maléfice, n'approche pas ! Charme. — Incantation.

---

12 Incantation de Ninip, le plus vaillant des dieux : c'est moi qui suis le chéri de Bêl.
13 Je me confie dans les sept dieux et dans Anu. Charme. — Incantation.

---

14 Incantation de Ninip, le guerrier des dieux, celui qui fait la guerre,
15 Celui qui est habile au combat, qui livre la bataille terrible,
16 Qui, dans la mêlée, n'abandonne pas la lutte.
17 Le premier de rang, c'est moi. Charme. — Incantation.

---

18 Incantation du dieu le plus vaillant et du héros des dieux, de celui qui soutient les dieux.
19 Le fils puissant, vengeur de Bêl, son père, c'est moi. Charme. — Incantation.

---

20 Incantation du grand seigneur, fils du grand seigneur,
21 Le seigneur bienfaiteur de la terre, le premier.
22 Celui qui rompt les charmes du ciel et de la terre, c'est moi.

Planche XIV, *K.* 255. *Recto.* Col. I (suite)

23 *Mim-ma lim-nu lâ iṭeḥî tû šiptu*

---

24 *Šiptu na-ṣir napiš-ti bêl ta-ma-ti rapšâ-ti*

25 .... *tu-ṣa-a-tu*....................

COMMENTAIRE

1 La tablette *K.* 255 est composée de plusieurs pièces de nature différente. Le *recto,* pl. XIV, est très fragmenté dans ses premières lignes. Les autres contiennent l'indication d'hymnes à Ninip, avec les premiers mots de l'hymne seulement. La seule partie du *verso,* pl. XV, où l'on puisse découvrir la suite des idées, est une incantation de l'*E-zi-da* et de l'*E-šu-me-du* contre les maléfices.

6 Craig a restitué *zik* devant *ri-ti* = *zik-ri-ti,* ce qui donnerait : « Tu ne séduis pas les femmes. » Cette expression m'a paru bien étrange ; je n'ai pas maintenu la restitution[1].

7 L'état fragmenté du contexte ne m'a pas permis de découvrir le sens de ce passage. *DI* a beaucoup de valeurs idéographiques, v. Brünnow, n° 9522 et suiv.

1. L'original prouve bien que cette restitution est impossible, car Craig a omis le signe 𒆏 entre *ri* et *ti.* Il faut donc lire *zik-ri kab-ti la tu-šak-bit*. La cassure du commencement et de la fin de la ligne ne permet pas de déterminer d'une façon absolument certaine le sens de ces mots. Cependant le jeu de mots entre *kabti* et *tušakbit* semble évident : « N'est-ce pas toi qui grandis le grand nom ! » c'est-à-dire qui fais les grandes réputations ?

Tu-šak-bit est la 2e personne masc. sing. du prétérit šafel de כבת. — Cette forme n'est pas signalée dans le Dictionnaire de Delitzsch.

PLANCHE XIV, *K.* 255. *Recto.* COL. I (suite)

23 Qu'aucun maléfice n'approche. Charme. — Incantation.

---

24 Incantation : le protecteur des âmes, le maître des vastes mers.

25 ....

Peut-être faut-il traduire : « Depuis ton entrée jusqu'à ta sortie. » *DI = alaku : DIDI = šuteṣu.*

8 Tous ces qualificatifs de Ninip ont une grande analogie avec ceux qui lui sont décernés dans le prologue des Annales d'Assurnaṣirapal. L'épithète *muš-ziz ilâni* ne se trouve pas dans ce dernier texte ; elle y est remplacée par des expressions d'un sens à peu près analogue. *Assurnaṣ.*, I, 2 : *it-iq ma-lik ilânı.* — 1, 5..... *ab-qal (NUN-ME) ilâni.*

Muš-ziz est une forme syncopée pour *mu-še-ziz,* partic. šafel de נזז, se tenir debout.

11 *Ipšu* est écrit idéographiquement, *KAK.*

15 *Assurnaṣ.*, I, 2 : *ḥašal tumqumâti,* « le pilon des batailles ». Ce rôle de conquérant donné à Ninip dérive sans doute de sa nature de divinité solaire, soit comme soleil orageux, soit comme soleil à l'horizon. L'orage renverse tout devant lui : le soleil, en apparaissant à l'horizon, triomphe des ténèbres[1].

16 *Assurnaṣ.*, I, 1 : *ša ina taḥazi la iš-ša-na-nu tibu-šu,* « son choc est irrésistible dans le combat ».

17 *Assurnaṣ.*, I, 1 et 2 : *mâru rištû,* « le fils premier ».

19 Cf. en égyptien : Horus vengeur de son père.

21 *Muṭi-bi irṣitim,* allusion au rôle bienfaisant de Ninip

1. Craig a lu *tu-qu-*[cunéiforme]*-tu*. L'original porte bien *tu-qu* [cunéiforme]*-tu*.

comme dieu solaire, v. *supra*, pl. XIII, 4, et commentaire in h. l.

22 *Assurnaṣ.*, I, 3 : *ilu ša ina balušu purussê šamê irṣitim lâ ipparsu*, « dieu sans lequel les lois du ciel et de la terre ne sont pas fixées ».

24 *Assurnaṣ.*, I, 9 : Ninip est dit *qaiš balaṭi*.

PLANCHE XV

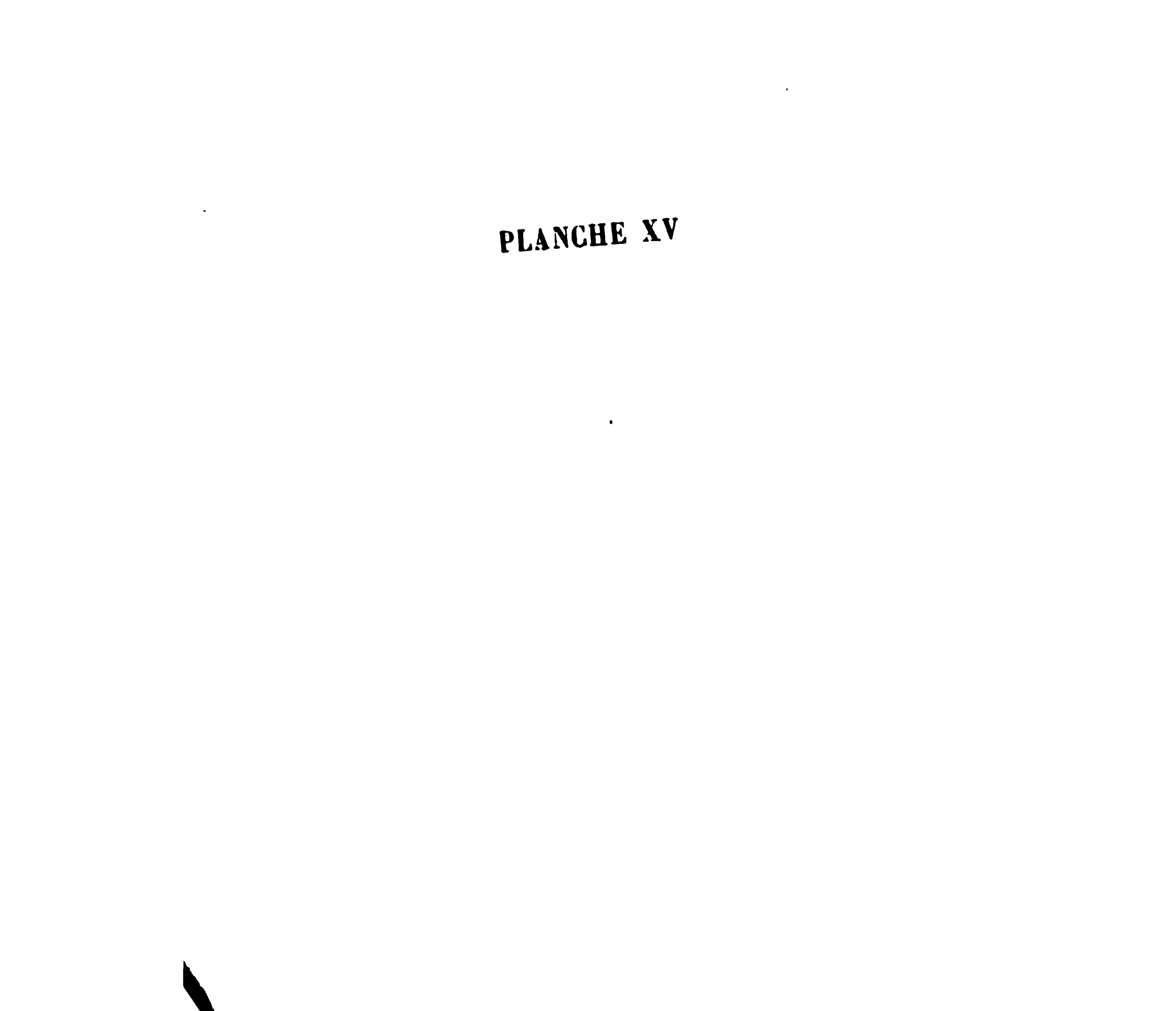


PLANCHE XV, *K.* 255. *Verso.* COL. III

6 *Dup-pir ša*. . . . .
7 *Dup-pir ša pa-da-[ni-ya]*. . . . .
8 *Dup-pir ša pa-ni-ia*. . . . .
9 *A-na-ku arku*. . . . .
10 *Šum bît E-KUR-[RA]*. . . . .
11 *Bîtu ša ina lib-bi-šu* . . . .
12 *Ṣi-i pu-du* . . . .
13 *A-di še ḫa*. . . . .
14 *Šipat* ^{ilu} *E-[a]*. . . . .
15 *Šipat* ^{ilu}. . . . .

---

16 *Šipat* ^{ilu} *NIN* . . . .
17 *KUD-DA*. . . . .
18 *Šiptu šiptu ilu*. . . . .
19 *Ana irṣiti lâ taiarti*. . . . .

{20 *Šiptu ŠU-SI* . . . .
{21 *Ti-ri-iṣ [ubani]* . . . .

{22 *KA NIN ḪU[L-A-NI]*. . . . .
{23 *E-piš [pî limutti]* . . . .

{24 *AŠ-PAL GIG*. . . . .
{25 *Ar-ra-[at murṣi]*. . . . .
26 *Da-ud(?)*. . . . .

COL. IV

2 ^{ilu} *Šamaš*. . . . . *zu*. . . . . *šu*
3 *Eli bîti u*. . . . . *[a]-ma-tu il-tak-nu šiptu*

---

4 *Šiptu ša E-ZI-DA*	*u*	*E-ŠU-ME-DU*
5 ^{ilu} *Ištar ša ṣêri*		*ḫa-am-mu*
6 *A-na aḫê* (plur.) *-šu*		*iš-pa-as-su*
7 *Qanâtê* (plur.)		*u-mal-li*
8 *Ana a-mat* ^{ilu} *Ninip*		*bêl E-SU-ME-DU*
9 *Ana a-mat* ^{ilu} *Bêl*		*bêl E-ZI-DA*

PLANCHE XV, *K.* 255. *Verso.* COL. III

6 Efface..
7 Efface ce qui est sur mon chemin...................
8 Efface ce qui est devant moi.........................
9 Moi derrière...
10 Par le temple de l'E-kur-ra.........................
11 La maison qui est au milieu de lui....................
12 ....
13 ....
14 Incantation d'Ea.....................................
15 Incantation de.......................................

---

16 Incantation de Nin...................................
17 ....
18 Incantation. Incantation.............................
19 Vers la terre d'où on ne revient pas.................

20, 21 Incantation. La direction du doigt...............

22, 23 L'œuvre de la mauvaise langue.................

24, 25 Le maléfice du malade........................
26 ....

COL. IV

2 Shamash..
3 Sur la maison............ l'ordre, il fait l'incantation.

---

4 Incantation de l'E-zi-da et de l'E-shu-me-du
5 Ishtar qui guide (?) dans la plaine,
6 l'a attribuée à ses frères,
7 L'a remplie de roseaux.
8 Par l'ordre de Ninip, seigneur de l'E-shu-me-du,
9 Par l'ordre de Bêl, seigneur de l'E-zi-da,

Planche XV, *K.* 255. *Verso.* Col. IV (suite)

10 *Ana a-mat* ^{ilu} *ME-ME* *belîti rabîti*
11 *Ana a-mat* ^{ilu} *NIN-A-ḤA-KUD-DU bêl šipti tû šiptu*

---

12 [*DINGIR*] *NIN-KUR-KUR-RA* *PA-UD-DU*
13 [*DINGIR NIN*]-*KUR-KUR-RA* *PA-UD-DU*
14 .... *ga* *mu-un-ni-SA-A*
15 ..... *ḥi-en-TI-LA KI-bi-ku na-an-GI-GI*
16 .... *NAM-EN-na-bi MU EN*

---

17 ..... *nakiru (?) lim-nu a-a i-bur zi-ir lim-nu*
18 ..... *amîl šailtu tuš-ta-ni ṭe-en-šu*
19 .... *ka lip-ri-ka mê na-a-ri ašru lim-nu*
20 [*ana-li*]-*mut-ta-šu* *li-ir-ti-di-šu*
21 .... *amîlu lim-nu ḫul-liq tû šiptu*

---

22 ..... *aš-bi šu-pi-i* ^{ilu} *DUN-PA-UD-DU-A*
23 .... *ra gal lu-u ta-ma-ta*
24 .... *te a* *MU EN*

---

25 .... *ba zi zi qit*

COMMENTAIRE

Col. IV. 4 *E-zi-da* était le temple de Nabu à Borsippa : *Ezida bît* ^{ilu} *Nabu ša kirib Barsip* ^{Ki}, *K.*2711, *rev.* 10, dans *Beiträge*, III, p. 266, 10.

ZI-DA = *kênu*, être solide, durable : *Nabuchodonosor Grotef.-Cylinder*, col. II, l. 18 : *E-zi-da bîtu ki-i-nim*, « Ezida, maison éternelle » ; d'après Winkler, *Keilinschr. Bibl.*, t. III, 2^{e} p., p. 16, « gesetzliches Haus ». Il est aussi qualifié de temple de vie, IV *R* 11, *Obv.* 11, *ŠE IB E-ZI-DA-TA*

sortes de plantes. Les roseaux sont d'ailleurs un objet de la plus grande utilité en Assyrie. Leur croissance pouvait donc être considérée à bon droit comme un bienfait de la divinité. Ishtar était la déesse des céréales et de la fécondité; v. I Craig, XV, hymne à Ishtar, déesse de la végétation.

8 *E-šu-me-du*. Le nom de ce temple est mentionné dans I Craig, 57, *rev.* 5 : *ilâni ša E-šu-me-du lip-paṭ-ru-nik-ku*, « que les dieux de l'*E-šu-me-du* t'absolvent ». L'Eshumedu est peut-être un temple dédié à Tashmetum, épouse de Nabu, seigneur de l'Ezida.

9 Ce *Bêl*, souverain de l'Ezida, n'est autre que Marduk, le grand dieu de la Babylonie, et, à ce titre, déjà, seigneur de tous les temples qui s'y trouvaient, fussent-ils élevés à d'autres dieux : I Craig, 56, 12 : [ilu] *Marduk bêl E-zi-da*. Mais de plus, Hammurabi dit expressément qu'il a élevé à Marduk, son dieu, un magnifique sanctuaire, l'Ezida, dans Borsippa, la ville de son amour. Louvre II, col. II, 12-18 : *ana* [ilu] *Marduk i-li ba-ni-šu ina Bar-zi-pa* [Ki] *al na-ra-mi-šu I-zi-da parak-šu il-lam ib-ni-šum*.

Dans la grande inscription de Nabuchodonosor, col. III, 36, Borsippa est encore appelé la ville chérie de Marduk. Il y avait donc à Borsippa, en dehors de l'Ezida de Nabu, un autre E-zi-da consacré à Marduk. Ce sanctuaire était peut-être un temple distinct, mais peut-être aussi, et c'est plus vraisemblable, une simple chapelle du temple de Nabu. A Babylone, le grand temple de Marduk, l'Esagila, contenait une réduction de l'Ezida, dédiée à Nabu, fils de Marduk. La réciproque était toute naturelle à Borsippa. *Nabuchod. Grotef.-Cylinder*, col. I, 34 : *E-zi-da šu-ba-at ili šarri dim-me-ir šamê u irṣiti pa-pa-ḫa Na-bi-um ki-ri-ib E-sag-ila*. Les déesses, épouses de Marduk et de Nabu, avaient aussi leur sanctuaire dans le temple de leur époux respectif. Cf. Tiele, *ZA.*, II, 184.

10 [ilu] *ME-ME* est Gula, l'épouse de Ninip.

11 [ilu] *Nin-a-ḫa-kud-du*. Le mot *bêl*, appliqué à cette déesse, est abusif ici comme à la pl. II, 8 ; v. *supra*. Dans les textes où se trouve mentionnée cette divinité, elle apparaît comme souveraine de l'incantation. *IV R*, 29 *bis*, *rev.*, col. I, 5 : *be-lit šip-ti* ; cf. fragment inédit cité par Tallquist, *Maqlu*, p. 134. Elle avait aussi le titre de *bêlit egubbie*, *IVR*, 28 *bis*, 3, *rev*. 16/17, « déesse de l'eau lustrale » destinée à purifier les temples et les malades ; et encore celui de *belit telilti beltu alikat sulie*, « la reine de pureté qui va sur les chemins », Meissner-Rost, *Die Bauinschr. Sanh.*, 108. Cf. *K*. 157, cité dans Bezold, *Catalog.*, p. 41.

17 *PAP*, peut-être *zikaru* ou *nakiru*, l'homme ou l'ennemi méchant.

8 [amēl] *Šailtu*, écrit [amil] *MA* ; cf. Delitzsch, *AHW*, p. 634. *Šailtu* est un mot composé de *ša* et de *'iltu* ; il signifie « celui du charme », c'est-à-dire le maître de l'incantation. L'étymologie שאל n'est pas non plus dénuée de vraisemblance. Le titre « homme de la demande » convient bien à un enchanteur.

Tuštani, iftaal du piel de שנה, « tu retourneras », c'est-à-dire que tu retournes son esprit, que tu le rendes insensé.

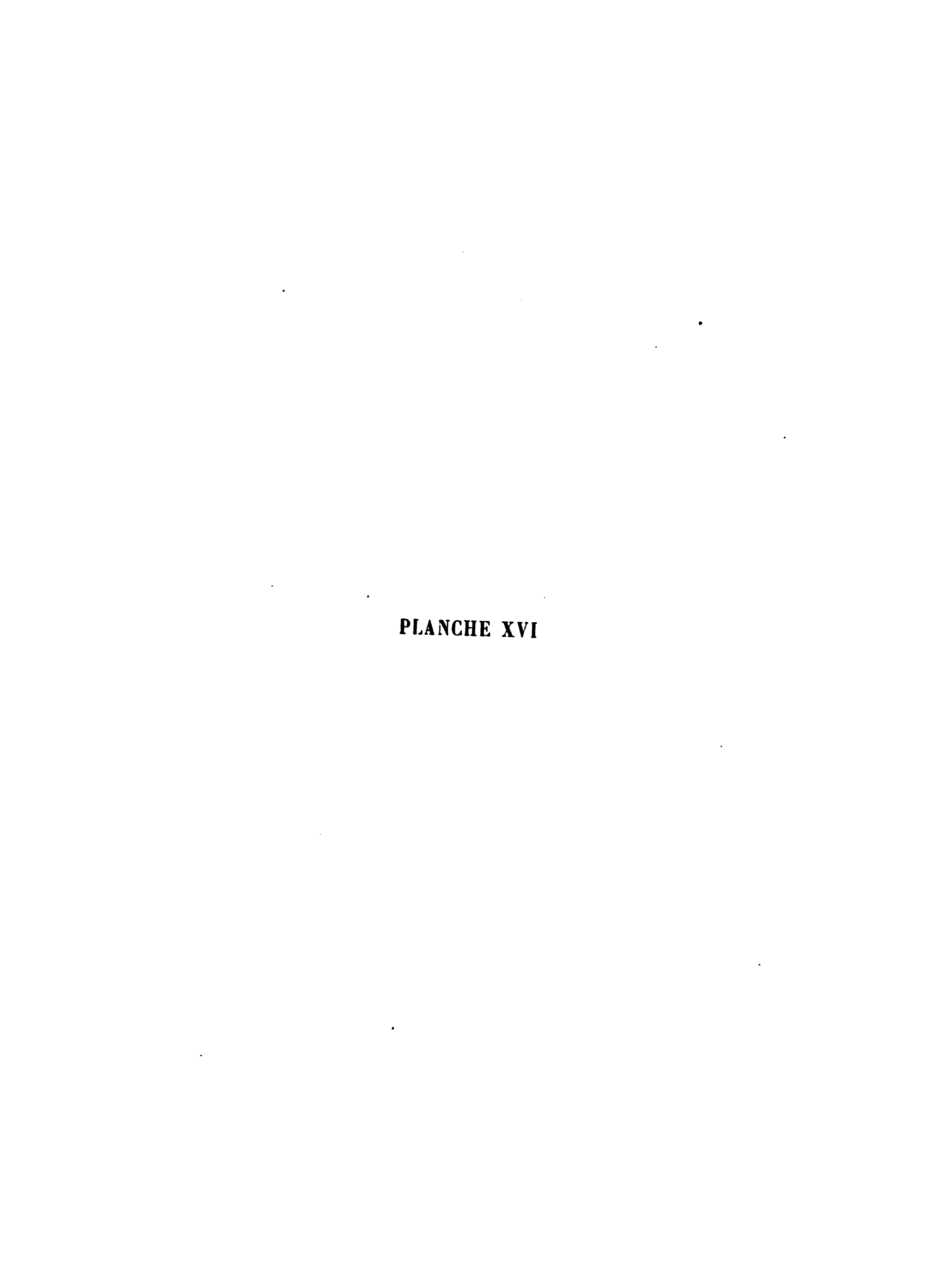


PLANCHE XVI

PLANCHE XVI, *K.* 232, *Recto*

1 .... *di*
2 .... *ki*
3 .... *aš a ti*
4 .... *ḫi*
5 .... *silig ner*
6 .... *kak a li da gal.....*
7 .... *maš ib-ši pas-an šeš.....*
8 .... *šu an*
9 .... *šu iša-ti (?) ilu u šarru*
10 .... *ra-'-mat* ^ilu^ *UD-GAL-LU*
11 .... [*šu*]-*pa-li-ša ina šam-e man-za-az-sa rak... (?)*
12 .... *kakkab li-la-at muṣ-ši-pat ili u ameli*
13 ^ilu^ *NIN-DIN-DIG-GA be-el-tu mu-šap-ši-ḫat gi-mir niše mu-bal-liṭ-ṭa-at* ^amil^ *mîti*
14 ^ilu^ *NIN-KAR-RA-AG be-lit rik-si up-ša-še-e e-pi-šat nik-ka-si a-ri-e*
15 *La-ba-at uz-za-at u mu-ma-'-ir-rat*
16 ^ilu^ *KUR-RIB-BA ka-ši-da-at ig-ṣu-ti mu-nak-ki-rat uz-za-a-ti*
17 ^ilu^ *ME-ME ba-nit ûmi na'duri*[1] ^ilu^ *ME-ME damiqtu ša-pi-kat irṣi-tim ša-ma-mi*
18 ^ilu^ *DAGAL-ŠU-ḪAL-BI ta-mu ri-mi-ni-tum mu-šap-ši-ḫat zu-um-ri*
19 ^ilu^ *šêdu damqu ba-nit kak-ki na-di-na-at* ^ilu^ *šêdi dum-qi*
20 ^ilu^ *lamassu damqu ša-pi-kat irṣi-tim mu-šat-li-mat* ^ilu^ *lamassi dum-qi*
22 ^ilu^ *MAḪ ṣi-rat ilâni* (plur.)...... *mu ut* ^ilu^ *Aššur*
22 ^ilu^ *NIN-MAḪ*........................ ^ilu^ *NIN-TU*
23 ^ilu^ *MUR*-[*ṢA-KIN-NA*]........ *mu-šak-li-mat ta-lit-ti*

1. V. p. 99, n. 1.

PLANCHE XVI, *K.* 232. *Recto*

1 ....
2 ....
3 ....
4 ....
5 ....
6 ....
7 .... est devant..................
8 ....
9 .... le dieu et le roi...........
10 .... tu aimes le dieu Ud-gal-lu
11 ...... son séjour est dans les parties inférieures et dans les cieux (?).....
12 ..... étoile du soir, tu enchantes les dieux et les hommes.
13 Déesse Nin-din-dig-ga, ô souveraine qui donnes le repos à tous les hommes, qui rends la vie aux morts.
14 Déesse Nin-kar-ra-ag, souveraine du charme et de l'incantation, qui fais le négoce et les œuvres d'art;
15 La courroucée, la puissante, l'impérieuse;
16 Déesse Kur-rib-ba, tu triomphes des méchants, tu apaises les colères;
17 Déesse Me-me, tu éclaires le jour enténébré; glorieuse déesse Me-me, tu fondes la terre et les cieux;
18 Déesse Dagal-shu-ḫal-bi, ta parole miséricordieuse apaise le corps;
19 Bon shêdu, tu fais briller l'arme, tu donnes un bon shêdu;
20 Bon lamassu, tu fondes la terre, tu accordes un bon lamassu.
21 Déesse Maḫ la plus élevée des dieux .... la ...... d'Assur
22 ....
23 Déesse Mur-tsa-kin-na ..... qui fais voir le jour aux nouveau-nés.

PLANCHE XVI, *K.* 232. *Recto* (suite)

24 *Be-lit* . . . . *da-ad-me*
25 *Mu* . . . . *ma-ḫa-zi*
26 . . . . [*u*]-*nam-ma-ru i-ṣar-ru-ru mê* (plur.) *is-bi*
27 . . . . *i-na-'*
28 . . . . *e-liš u šap-lis*
29 . . . . *ḫa-riš ša ṭi-it-ma*
30 . . . . *dan da-ad-me*
31 . . . . *ilu UD-GAL-LU*
32 *Te-rid* . . . . *ru ša zi zu*
33 *Ki-rib* . . . . *tu ša ḫa-am-maṭ (?)*
34 *Ni šar ši* . . . . *sa DUL-AZAG*
35 . . . *bît i* . . . . *a-ši-bat ru-ba-a-ti*
36 . . . . . *ina ni* . . . . *pat ḫar* . . . .
37 . . . . *maš da ra na kur gi* . . . . .
38 . . . . *i u ši-mat-su* . . . .
39 . . . . *ni bit* . . . .
40 . . . . *ku lam da* . . . .

COMMENTAIRE

10 *ilu UD-GAL-LU* est sans doute ici Ninip, dont j'ai rappelé plus haut l'identification avec Shamash orageux, car tout cet hymne est adressé à son épouse Gula. Les qualificatifs qui sont décernés, l. 13, à la déesse, objet de l'hymne, sont en effet absolument les mêmes que ceux de Gula dans *IV R* 19, *rev.* 7-9, et le nom de *DAGAL-ŠU-ḪAL-BI* est rendu dans le même passage par ilu Gula.

7 *DINGIR DAGAL-ŠU-ḪAL-BI ŠU-GUŠUR-RA EL-bi ḫi-im-ma-an-* … *-e*

PLANCHE XVI, *K.* 232. *Recto* (suite)

24 Souveraine .... des habitations
25 .... des villes
26 .... elle fait resplendir, elle brille, d'eau elle est..... (?)
27 ....
28 .... en haut et en bas.
29 .... d'argile
30 .... les habitations
31 .... le dieu Ud-gal-lu
32 ....
33 ....
34 ....
35 .... tu habites les (lieux) magnifiques
36 ....
37 ....
38 ....
39 ....
40 ....

---

8 *be-el-tu mu-bal-li-ṭa-at mi-i-ti* ^{ilu}*Gu-la*
9 *ina me-šid qati-ša elliti li-šap-šiḫ-šu*

Nabuchodonosor, inscription nº 4, *Keilinsch. Bibl.*, t. III, 2e part., p. 48, raconte qu'il a élevé trois temples à Gula dans Borsippa : *E-ti-la*, *E-gu-la*, *E-zi-ba-ti-la*.

12 *Mullilat*. La vraie lecture est *mullilat*, « celle qui purifie, etc. », de la racine *elêlu*. Si *Kakkab lilât* était une bonne lecture, l'étoile du soir, qui est déjà Ishtar, se trouverait identifiée avec Gula.

Mais dans la cosmologie et par suite dans la religion babylonienne, plusieurs astres pouvaient être attri-

bués au même dieu ou identifiés avec lui. Ainsi Ishtar elle-même, *V R* 9, 9-10, est identifiée à l'étoile de l'arc (Sirius, d'après Jensen) : *araḫ kakkabi qašti ma-rat* ^{ilu} *Sin qa-rid-tu.*

13 ^{ilu}*NIN-DIN-DIG-GA*. L'idéogramme est traduit dans la 2^{e} partie de la ligne : *NIN = bêltu; DIN = muballiṭât; DIG-GA = mîtu.*

14 ^{ilu}*NIN-KAR-RA-AG*, titre de Gula, « la déesse qui conserve l'esprit », c'est-à-dire la vie. *KAR-RA = eṭeru*, conserver; *AG = ḫasisu*, « esprit », « entendement ». La déesse Gula était la déesse de la médecine, la grande guérisseuse. *IV R* 21 *bis*, *I(C)*, col. II, *rev.* 4 : ^{ilu}*Gu-la a-zu gal;* cf. Šurpu, IV, 86.

A-ri-e, accusatif de *aru*. Il est ici en parallélisme avec *nik-ka-si*, « négoce », comme *riksi* et *upšašê;* les deux membres du v. correspondent rigoureusement :

belit riksi upšašê
epišat nikkasi arie

Peut-être l'auteur a-t-il voulu opposer les œuvres de négoce aux œuvres d'art, à moins que *nikkasu* et *aru* n'aient une signification à peu près identique. Delitzsch, *AHW*, p. 131, sans donner le sens du mot *aru*, l'avait signalé comme synonyme de *kululu*, « sculpture », « œuvre d'art sur pierre ».

15 *La-ba-at* pour *labbat*, de לבב, rugir. Une épithète de ce genre est donnée à Marduk, *IV R*, 21 *bis*, *I(C)*, col. III, *rev.* 3 : ^{ilu}*Marduk šal-ba-bu*, « le rugissant », également de לבב.

16 ^{ilu}*KUR-RIB-BA*, « la montagne élevée ». *RIB-BA = šutuqu.*

17 Voir note 1.

1. Craig a lu *ba-nit* [cuneiform], ce qui ne donne aucun sens acceptable. Soupçonnant une faute, j'ai cru qu'il fallait lire [cuneiform]; voilà pourquoi j'ai traduit *ûmi na'duri*, car *UT = ûmu* et *KAN = na'duru*, cf. Brünnow, n° 7856. Mais le texte porte [cuneiform] au lieu de *I* ou de *KAN*. Il faut donc lire *ba-nit par-ṣi*, « tu fais les lois ».

18 *Tamu riminitum*[1]. Cette locution est peu correcte; il faudrait le féminin *tamat*, « elle parle, pleine de miséricorde ». — Même difficulté du côté de *riminitum*, si on suppose que *tamu* est l'infinitif pris substantivement, « son parler », « sa parole » : il faudrait *riminû*. La forme même *riminitum* est une irrégularité pour *rimnitum*. — Peut-être encore *riminitum* pour *rîmnîtum* est-il l'abstrait, formé du féminin singulier de l'adjectif. Il y a beaucoup d'exemples de ce genre. Il faudrait traduire « sa parole est miséricorde », ou « elle parle miséricorde ». .

20 *Šapikat irṣitim*. Le signe *tim* est douteux. Si la lecture *irṣitim* est bonne, peut-être cette épithète renferme-t-elle une allusion au sens primitif de *šapaku irṣitim*. Les Assyriens, avant de bâtir, commençaient par faire un plan uni en versant beaucoup de terre sur le lieu qui devait servir de base à l'édifice. Par conséquent, Gula serait dite *šapikat irṣitim*, comme déesse des fondations. Je donne cette épithète sous réserves; cf. Jensen, *Kosm.*, p. 41.

Šapikat irṣitim peut signifier aussi « celle qui secoue la terre », dans sa puissance ou dans sa fureur. Mais ce sens ne s'harmoniserait guère avec celui du contexte, où ne sont énumérés que des attributs de miséricorde.

23 Gula était donc la déesse qui présidait aux accouchements, probablement comme « grand médecin ». Ishtar était, elle aussi, la déesse des accouchements. Cf. un psaume pénitentiel adressé à *ummu Ištaritum*, Zimmern, *BP*, II, 10, p. 33 : *banat kalamî muštešerat gimir nabnitum*.

33 *Tu-ša-ḫam-maṭ*, prés. du šafael de חמם, brûler, briller.

1. Après *ri-mi-ni*, Craig a lu le signe (voy. Brünnow, n° 3344), sous lequel il a mis un point d'interrogation. Cependant, sur l'original, il y a, très bien fait, le signe , *tum*. La lecture *ri-mi-ni-tum* est donc la seule lecture exacte.

PLANCHE XVII

PLANCHE XVII, *K.* 232. *Verso*

1 .... *ti ^{ilu} Bêltu domiqtu* ....
2 .... *ta ir-ṣi-ta* ....
3 .... *sa ri e* ....
4 *Iš* .... *am še-gu* ....
5 *Iš* .... *ta u maš-ki ta* ....
6 *Iš* .... *na-piš-ti* ....

---

7 *An* .... *ba ri nap-ḫa-ri* ....
8 *Ud* .... *šad du šad* ....
9 *Ḫegalli-šu tuk-kan purussa* ....
10 *Ina na-di-e nu-um-mu-ra qut-rin-ni-šu* ....
11 *A-šar ri-kis ni-is-ki-i ni-is qa-ti* ....
11 ^{bis} *Ni-ṣir-ti ^{ilu}A-num ^{ilu}Bêl u ^{ilu}E-*[*a*]
11 ^{ter} *A-šar ^{ilu}Sin ^{ilu}Šamaš ^{ilu}Adad i* .....
12 *I-su (?)-ma ilu u ^{ilu} iš-ta-ri i-par-ra* [*-as-su*] ....
13 *^{ilu}Marduk bêl ne-me-qi i-šaṭ-ṭa-*[*ru*] *(?)* .....
14 *Ina qut-rin-ni samni immeri šêri immeri u-ṣu-rat iṣṣurâte* (plur.) ....
15 *Ana di-ni u purussi ma-ḫar-ša* ....
16 *A-šar sa-li-me ša ṭu-du u pa-da-nu su-te-*[*šur*] ... .
17 *Ma-ar-ti uz-ni-si-na (?) ar-kat-si-na i-*[*bari ?*] ....
18 *I-nu-ma (?) lib-bi-ša ia-te-liṣ nit* ....
19 *Ri-ḫa u-ṣu-ra-a-te su-ta-bu-la te-*[*ri-e-ti*]
20 *Ta-mit it-mu-u ta-'-it-tum ḫal* ....
21 *Si-i-ma muš-ta-lat ma-ṣa-at ma-la su* ....
22 *Us-ta-bi-il qil-lat-si-na i-paṭ-ṭar ar-ni*
23 *Be-lit ri-e-si ut-nin-ni a-na si-si-it ḫa-an-ṭa-at*
24 *I-šim-me tes-lit nišê* (plur.) *i-nam-din bul-ṭu*
25 *I-nam-din te-e ša šup-šu-ḫi ši-pat balaṭi*

PLANCHE XVII, *K.* 232. *Verso*

1 .... Bêlit, miséricordieuse.....
2 .... la terre ....
3 ....
4 .... la lamentation ....
5 ....
6 ....
7 ....
8 ....
9 Tu causes son abondance, la décision tu tranches.
10 En jetant (l'incantation), offre un brillant qutrinnu.
11 Dans le sanctuaire de l'incantation splendide (?), de l'élévation des mains .....
11 bis Dans le temple d'Anu, de Bêl et d'Ea,
11 ter Dans le sanctuaire de Sin, de Shamash et d'Adad....
12 Ils ont parlé (?) le dieu et la déesse ; ils oraclent...
13 Marduk, le maître de la pensée, a écrit..............
14 Pour un qutrinnu de graisse de mouton, de viande de mouton, (pour) les augures des oiseaux.....
15 Pour le jugement et l'oracle, devant elle ....
16 Au lieu du salut à travers chemins et sentiers on conduit (les victimes).....
17 Le foie, leurs oreilles (?), leur dos on examine.....
18 Lorsque son cœur se réjouit.........................
19 Les décrets sont octroyés, les oracles s'accomplissent...
20 Ils ont prononcé une conjuration, une vision ils ......
21 Celle-là décide, elle fait obtenir tout ce (qu'on désire)...
22 Elle enlève le péché, elle délie la faute.
23 Première des souveraines, je la supplie ; elle accourt à mon cri.
24 Elle exauce la prière des hommes, elle accorde la vie.
25 Elle accorde l'incantation d'apaisement, l'incantation de vie.

COMMENTAIRE

Comme je l'ai déjà annoncé dans l'avant-propos, p. II, n. 1, en collationnant cette planche sur les originaux, j'ai relevé des fautes et des omissions qui m'ont paru assez nombreuses pour nécessiter une nouvelle autographie. Je la donne à la fin de ce travail, et j'indique dans le commentaire les corrections et les restitutions que j'ai faites.

6 Craig a lu *na piš an*. Le texte donne *na-pis-ti*. De plus, il y a un trait entre cette ligne et la suivante.

10 Craig a vu dans le troisième signe de cette ligne un signe jusqu'ici inconnu, si je ne me trompe, et l'a décoré d'un *sic*. Ce signe est [signe cunéiforme] en caractères très nets. Il a de plus omis le signe suivant, [signe cunéiforme] : *ina na-di-e nu-um-mu-ra qut-rin-ni*, littéralement : « En jetant (l'incantation), fais briller le qutrinnu. »

11 La transcription et la traduction de ce passage, comme celles de toute la tablette, offrent de grandes difficultés à cause de la cassure de la fin. C'est uniquement à titre d'essai et sous les réserves les plus expresses que je propose la lecture *a-šar ri-kis ni-is-k(q)i-i ni-iš qa-ti*... Le prolongement de *nisqi-i* est évidemment une irrégularité et la locution *rikis nisqî*, « incantation de magnificence », c'est-à-dire « magnifique », est assez singulière. — *Ašar rikis kisalli*, « à la jointure de la plate-forme », serait plus clair; mais comment voir *kisalli* dans les deux signes séparés [signes cunéiformes] ? — D'autre part, la lecture *ašar rikis samni*, « à la jointure de l'huile », ne donne pas un sens acceptable.

11 bis et 11 ter Ces deux lignes manquent sur l'autographie de Craig.

14 Sur l'autographie de Craig, le sixième signe de cette ligne est [signe cunéiforme]. Sur l'original, c'est [signe cunéiforme]. En parallélisme avec *UZU*, et placé comme lui devant *LU*, *NI*

ne peut désigner ici que l'idéogramme de *šamnu*, « graisse ».

16 *Ša* est employé ici comme préposition, dans le sens de « par », « à travers ». J'ai transcrit *pa-da-nu*. Le texte porte cependant *aš-da-nu;* mais je crois qu'on peut admettre ici raisonnablement une distraction du scribe.

17 Encore une ligne d'une lecture difficile. Le premier signe paraît être *giš*, qui ne donnerait aucune combinaison plausible avec *ar-ti*. C'est plutôt *ma :* d'où *ma-ar-ti*, « le foie » ; cf. Zimmern, *Šurpu*, VII, 26.

Le mot suivant, tel qu'il est écrit dans l'autographie de Craig, *uṣ-rat-ši-na*, est contraire aux règles de la phonétique assyrienne, qui demande *uṣ-rat-si-na*. Il y a néanmoins des irrégularités analogues documentées, cf. Delitzsch, *Gram.*, p. 118. Le signe que Craig a lu *rat* est en mauvais état ; à titre d'hypothèse et sous réserves, je propose la lecture *ni*.

18 Ligne irréductible. Faut-il lire *e-nu-ma lib-bi akali-ia te lis nit* ou *e-nu-ma lib-bi-ša ia-te-liṣ*, de *elêṣu ?*

19 *Riḫa;* pour le sens, cf. Del., *HWB*, p. 616[a], *riḫtu*. Racine à 2[e] ou 3[e] défic.

20 *Tamit*, état construit devant un verbe. Voir plus haut, pl. XIII, 3, un état construit devant un adjectif. *Ta-'-it-tum*, sans doute une forme en ת, dérivée de אחה, « regarder ». Ce mot signifie « vision », « recherche ». Il pourrait venir aussi de חמה ; *ta-'-it-tum* serait pour *tamitum* et signifierait « parole ».

22 *Uš-ta-bil*, présent ištafel de יבל, « elle fait enlever », c'est-à-dire elle enlève les péchés. Le parallélisme avec *ipaṭ-ṭar* impose cette traduction.

23 *Ḫa-an-ṭa-at*, 3 pers. fém. sing. du perm. qal de חטט, « s'élancer rapide comme l'éclair » : Elle accourt à mon cri.

25 L'éraflure que présentent le septième et le neuvième signe de cette ligne dans l'autographie de Craig m'avait d'abord suggéré la restitution [cuneiform signs]

et la transcription *te-e ša mešrêti*, « incantation des membres », qui donne la santé aux membres. Mais sur l'original, il n'y a pas de trace d'éraflures. Le septième signe est [illegible], sans le dernier clou vertical, sans doute oublié par le scribe. Il faut lire *te-e ša šup-šu-ḫi*, « incantation de l'apaisement ». *Šup-šu-ḫu* est l'infinitif šafel de *pašaḫu*, ou, si l'on veut, une formation adjectivale analogue à *šupšuqu* de *pašaqu*.

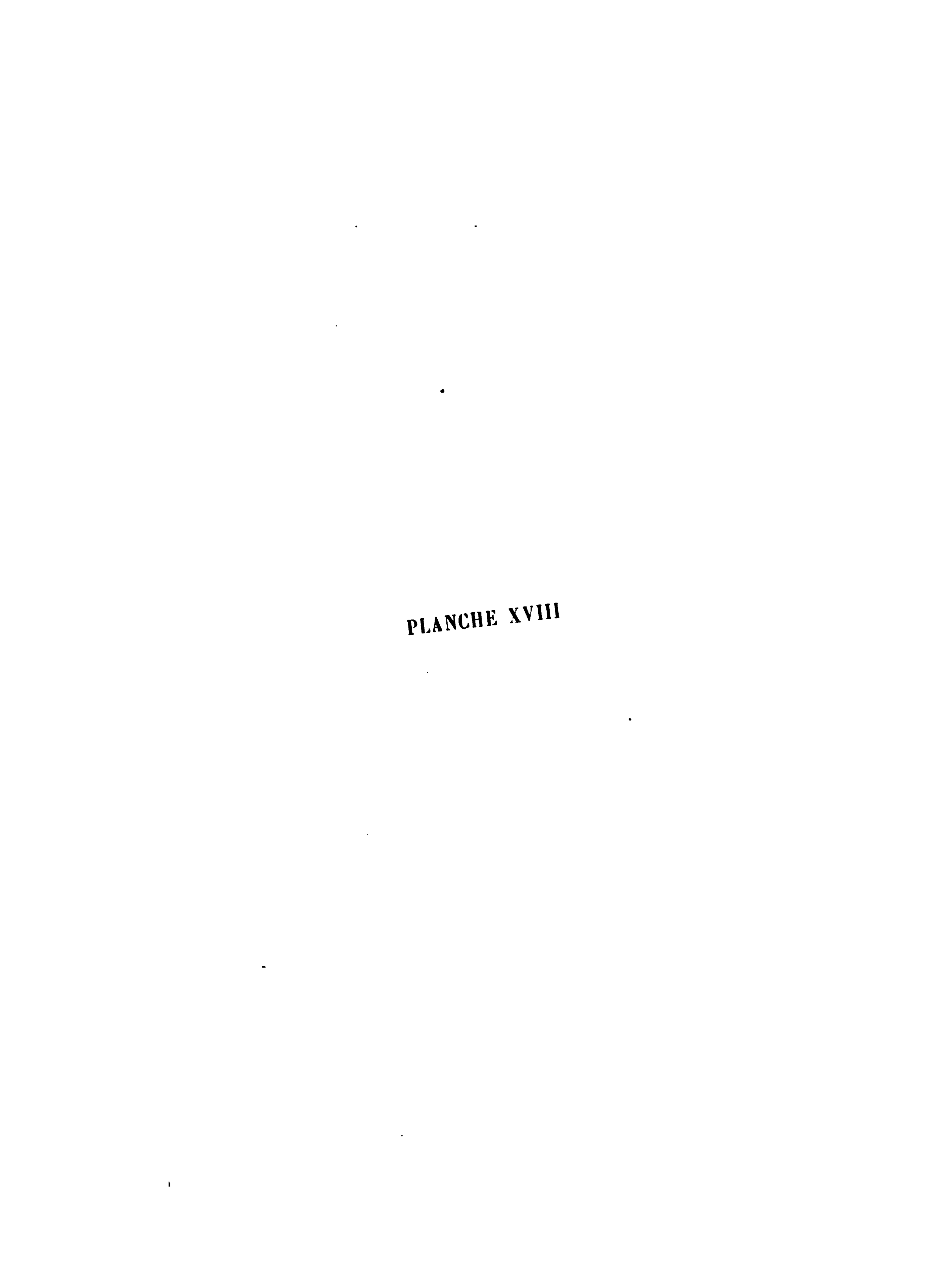


PLANCHE XVIII

PLANCHE XVIII, *K.* 11243 *(suite)*

13 *Lu paṭ-ra an-ni a-na ia-a-ši lu pa-aš-ra-a* [*ḫi-ṭi*]

14 *KA-KA-MA muṣapratum nadû* [*šipti*]

COMMENTAIRE

26 *Mu-ru-uṣ ta-az-zi-im-ti.* La lecture *mu-ru-uš-ta,* plus conforme à l'état du texte, ne laisse aucun sens possible aux trois signes suivants *as ne ti* ou *az-zi-im-ti.* Il ne faut pas oublier que les tablettes autographiées par Craig ne sont que des copies de textes plus anciens écrits en archaïque ou en babylonien. Or, les signes *uṣ* et *uš (muš)* présentaient une grande analogie dans ces deux écritures, cf. Amiaud et Méchineau, *Tableau comparé,* nos 154 et 177. Cette analogie a souvent amené les scribes assyriens à rendre un signe par l'autre dans leurs transcriptions. C'est probablement le cas dans cette tablette[1].

Au lieu de *ta-az-ne-ti,* mot dépourvu de sens, il faut lire sans doute *ta-az-zi-im-ti,* « lamentation », maladie de lamentation, c'est-à-dire pénible. Craig aura confondu dans le signe *ne* les signes *zi* et *im.*

1. Il n'est pas nécessaire de recourir à cette hypothèse. Ce n'est pas le scribe assyrien, c'est Craig qui a commis cette faute. L'original porte [signe cunéiforme] *uṣ* et non [signe cunéiforme], *uš.* — Par contre, la correction que j'avais adoptée pour le mot suivant, *ta-az-zi-im-ti* au lieu de *ta az-*[signe cunéiforme]*-ti,* ne peut se soutenir. C'est bien le signe [signe cunéiforme] que porte l'original, comme l'a lu Craig, et non les signes *zi-im.*

Ta-az-bil-ti est un nom technique de maladie, inconnu jusqu'ici. La racine est sans doute זבל « porter ». Désigne-t-il la paralysie ou une affection analogue ?

PLANCHE XVIII, *K.* 11243 *(suite)*

13 Que mes fautes me soient pardonnées, que mes péchés soient absous.

---

14 Incantation à murmurer ; charme à jeter.

---

27 *Ab-qal-lat,* fém. de *ab-qal-lu,* « le héraut, le prince ». Ce titre est souvent donné à Nabu. Ninip, *Assurn.*, I, 5, est qualifié de *abqal (NUN-ME) ilâni.* C'est la première fois, je crois, qu'on rencontre le féminin de ce mot.

Mu-us-sa-sa-at. Au lieu de *us,* Craig a lu *ḥu ; mu-ḥu-sa-sa-at, mu-pag-sa-sa-at,* ne donnent aucune forme verbale plausible. Le *še* est sans doute tombé devant *ḥu,* et il faut lire *us.* — *Mu-us-sa-sa-at,* pour *mu-uš-ša-sa-at,* partic. fém. piel de אשש, fonder[1].

29 *Sa-ṭi-pat* pour *ša-ṭi-pat.* Cf. *sapanu* et *šapanu.*

K. 11243. 1 *šammi ḥaṣ-ṣir.* La lecture et le sens de ces trois signes sont douteux :

Dans le sens de « vert », *ḥaṣ-ṣir* serait à rapprocher de la racine خَضِرَ, « verdir ». C'est de la même racine que vient le mot hébreu חָצִיר, « herbe ». Mais on pourrait lire aussi *šâm Ḥaṣ-ṣir*, « la plante *Ḥaṣir* » et voir par conséquent dans *Ḥaṣir* le nom d'une plante particulière, tout comme en hébreu, où le mot חָצִיר ne signifie pas seulement « herbe » en général, mais encore « poireau » ; cf. Num., XI, 5.

1. La lecture de Craig est tout à fait fautive dans ce passage. Elle donne [cuneiform] au lieu de [cuneiform] que porte l'original. Nous avons par conséquent *mu-us-sa-at,* et non, comme l'autographie m'avait induit à le supposer, *mu-us-sa-sa-at. Mu-us-sa-at* est le participe piel féminin de אסה' « guérir », cf. Meissner, *Supplement,* p. 12, b : « Elle guérit tout. »

5 *Pa-ši-ru.* Le même titre est donné à Siris dans *Šurpu,* V et VI, 182 : *ilu Siris pašir ili u ameli.* Ces attributions et la signification de l'idéogramme de cette divinité, *SIM = riqqu,* « plantes odoriférantes, onguents », semblent indiquer que *Siris* était la déesse des onguents, des calmants.

7 Voir note 1.

8 *LU-UŠ*[2]. Cf. I Craig, 66, 15 : *LU-UŠ LU-ŠAL ana gusuri tu-še-li,* « un mouton mâle, un mouton femelle sur la branche tu feras monter ».

11 *Kibitika ša la uttakkaru.* King, *Babyl. Magic,* 53, 23 : *ilu Šamaš ina kibitika ṣirti ša lâ uttakkaru. Assurn.,* I, 5 : *ilu Ninip..... ša lâ uttakkaru siqir šapti-šu.* Cette immutabilité des décrets est bien, en effet, un attribut divin par excellence. Voilà pourquoi les Assyriens en gratifiaient leurs grands dieux.

14 *Muṣapratum. IV R,* 16, *rev.* 60/61, l'idéogramme [cuneiform] est rendu par *šaptan muuṣ-ṣa-pra-tum.* Il fallait prononcer cette incantation à mi-voix, « avec des lèvres murmurantes ». Cf. Isaïe, VIII, 19 : וְכִי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם דִּרְשׁוּ אֶל־הָאֹבוֹת וְאֶל־הַיִּדְּעֹנִים הַמְצַפְצְפִים וְהַמַּהְגִּים. « Quand on vous dira : Consultez les esprits des morts et les (esprits) devins, ceux qui *sifflent* et qui gémissent. »

1. Le huitième signe de cette ligne est incomplet dans l'autographie de Craig. Le dernier clou horizontal manque. C'est le signe [cuneiform], *UḪ,* idéogramme de *ru'tu.*

2. Sans doute par inadvertance, Craig a autographié [cuneiform] au lieu de [cuneiform] que porte l'original et que réclame le contexte.

PLANCHE XIX

Planche XIX, *K.* 11530, *Recto*

1 .... *šu at*........................
2 .... *ta naq ru*....................
3 ^{ilu} .... *ba ki la*.....................
4 .... *[i]-ba-aš-ši a-ba*................
5 .... *diš* *šâl*................
6 .... *ka an ṣa ki*..................
7 .... *ša ina pu-ut ili imbari*.............
8 *Mi-nu te-riš-in-ni mimma* *mi-nu li-di-nu-[ni-ki]*
9 *Li-di-nu-ni-ki alpê* (plur.) *marûte immerê* (plur.) *ma-ru-u-te*
10 *Ul akkal alpê* (plur.) *marûte immerê* (plur.) *ma-ru-u-te*
11 *Li-din-u-ni a-a-ši zi-mu ša ardâti* (plur.) *ba-nu-tu ša idlê* (plur.)
12 ^{amil}*Baru-u-tu ša la i-ga-ma-ru ina qâti'-ia šu-kun*
13 *Ni-ṣu ki-ma nab-li* *ištu pu-ut šam-ê*
14 *Li-ta-na-qu-ta* *ina qaq-qa-ri*

---

15 ^{sir}*Irat-su ina šamnê* (plur.) *tu-ma-aš-ša-'*
16 ^{sir} *Ubâni-ša ina pi-i-šu tu-še-rab*
17 *Ni-ṣu* *i-qar-ra-ar*

Verso

18 ..... *nun ša ša* ^{ilu} *be-lit ilâni* (plur.) *ina tarbaṣi-ša ša* ^{ilu} *Bêlit rabîtu*
19 ..... *a a ri a te i-ḫi-la ḫa-a-a-la-te*
20 .... *u ni i-ba-ki la i-ba-' qa-ba-tu*
21 ... *ši*... *bu*... *man*..... ^{sir}*NER-PAD-DU*
22 .... *ba-a-te*
23 .... *a te*
24 .... *niš*

PLANCHE XIX, *K.* 11530. *Recto*

1 ....
2 ....
3 ....
4 ....
5 ....
6 ....
7 .... qui devant le dieu de la tempête .....
8 Que désires-tu de moi ? Que te donnera-t-on ?
9 Qu'on te donne des bœufs gras, des moutons gras.
10 Je ne mange pas les bœufs gras, les moutons gras.
11 Qu'on me donne la fleur des femmes, la fleur des hommes.
12 Un magicien eunuque (?), remets en mes mains.
13 L'étincelle, comme un flambeau, du haut du ciel,
14 Puisse-t-elle tomber sur la terre.

---

15 Tu frotteras sa poitrine avec des huiles,
16 Tu introduiras son doigt dans sa bouche.
17 L'étincelle embrasera.

Verso

18 .... de la souveraine des dieux dans son séjour,
celui de Bêlit rabîtu.
19 .... il tremble des tremblements
20 .... il pleure, il ne va pas dans les écuries
21 ....
22 ....
23 ....
24 ....

8 *Minu lidinuni*. Cette construction d'un pronom interrogatif *minu* avec un optatif se rencontre quelquefois. On la trouve dans un nom propre d'un texte juridique de l'époque de Samsu-iluna : *Man-nu um-me-šu li-ṣur*, « qui doit veiller sur sa mère ? ». *Notes d'épigr.*, etc., du P. Scheil, p. 21, n. 174, tirage à part du *Rec. des Tr.*, XIX. Cf. Maqlu, I, 53 : *mannu lu-us-pu-ur ana* [ilu] *Bêlit ṣiri*, « qui enverrai-je à la déesse de la plaine ? »

10 *Ul akkal*, écrit *UL KU*. Le contexte montre dans tout le passage un dialogue entre la divinité et son adorateur. Voilà pourquoi j'ai rendu par la 1[re] pers. du présent l'idéogramme *KU*, « manger », qui forme le début de la réponse de la divinité aux offres du fidèle.

11 *Ba-nu-tu*, dérivé de בנה, « beauté », « éclat ». Le sens de ce mot est clairement indiqué par le parallélisme : la beauté des femmes, l'éclat des hommes. — Ce passage est remarquable au point de vue religieux. La déesse ne veut pas des victimes animales, mais bien des victimes humaines, non pour les immoler, mais pour en faire des hiérodules : « Qu'on me donne les plus belles des femmes, les plus beaux des hommes, » littéralement « l'éclat des femmes, la beauté des hommes ». La déesse, sans doute Bêlit, mentionnée plus loin, à la l. 18, semble demander aussi un magicien, c'est-à-dire un prêtre, eunuque. C'est au moins le sens le plus plausible de *ša la igamaru*, « qui n'est pas complet ». La présence des prêtresses explique d'ailleurs cette demande.

13 *Niṣu*. Ce mot ne se trouve pas dans Delitzsch, *AHW*. Meissner, *Supplem.*, p. 68, qui cite ce passage d'après Bezold, *Catalog.*, n° 1174, n'en donne pas le sens.

Niṣu est comparé à *nablu*, « flambeau ». Signifierait-il « étincelle » ou « flamme » ?

Plus bas, l. 17, il forme une locution avec *iqarrar*, sans doute « l'étincelle embrasera ». Cf. hébreu ניצוץ, « étincelle ». Le sacrificateur semble supplier les dieux d'envoyer le feu du ciel pour consumer les victimes.

14 *Li-ta-na-qu-ta* pour *lim-ta-na-qu-ta*, iftanaal de מקת, « tomber ».

19 *Ḫa-a-a-la-te*, pluriel du dérivé à forme féminine *ḫa'iltu*, de חיל, « trembler » : « il tremble des tremblements », sémitisme connu. Ce mot ne se trouve pas dans Delitzsch, *AHW*.

20 *Qa-ba-tu*, pluriel de *qabûtu*, rac. קבה, « parcs à troupeaux », « écuries ».

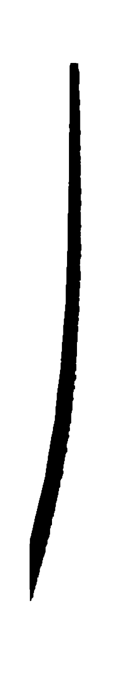


PLANCHE XX

Planche XX, *K.* 418. *Recto*

1 *A-na* ^{ilu} *Nin — ip*
2 *Ša ki-rib* ^{alu} *Kal-ḫa*
3 *Man-nu-di-ik-bêl apil šangi* ^{amil} *šaqû*
4 ^{ilu} *Nabu-ru-ṣi apil-šu*

EMPREINTE DES SCEAUX

---

5 *A-na* ^{ilu} *Ninip giš-ru dan-dan ilâni* (plur.)
6 *Qar-du a-na balaṭi napšâti* (plur.)
7 *Ša* ^{ilu} *Aššur-ban-apli šar* ^{mât} *Aššur*
8 *A-na* ^{ilu} *Ninip ša ki-rib* ^{alu} *Kal-ḫa*
9 *A-na ši-riq-ti iš-ruq*
10 *Man-nu ša ištu pân* ^{ilu} *Nin-ip*
11 *Ik-ki-mu-šu lu-u* ^{amil} *šakan-šu*
12 *Lu-u* ^{amil} *rab ḫanšâ-šu lu-u amîl*.....................
13 *Lu-u apil aḫi abi-šu lu-u*..........
14 *Ina da-na-ni u te*................
15 ^{ilu} *Ninip ana iš-qi la*...........................
16 *Li* ..... *ilu* ....
17 *Im-mu sa at*.................................
18 *Lu ib kun*...................................

Verso

1 *Gugal sam-e u* [*irṣi-tim*]
2 *Ina su-un-qi li*...............................
3 ... *pa(?)-a-rat la bul*...........................
4 ^{ilu} *Iš-tar a-ši-bat* ^{alu} [*Kal-ḫa*]
5 *Ša ḫar ru*................ *lu*....................
6 ^{ilu} *Aššur ḫal*............... *bêl* ....
7 *Ilu*.................... *la be*.....................
8 .... *ki* *lu-ḫal-li-qu*[1]
9 .... *ûmu XI kan*
10 [*Lim-mu*] *Bu-luṭ-ṭu*

1. La ligne 8 et la ligne 9 sont séparées par un trait sur l'original.

PLANCHE XX, *K.* 418. *Recto*

1 Au dieu Ninip
2 Qui habite dans Kalaḫ,
3 Mannu-dik-Bêl, fils du shangu, officier,
4 Et Nabu-ruṣi, son fils.

EMPREINTE DES SCEAUX

---

5 A Ninip, le puissant, le plus vaillant des dieux.
6 Le guerrier, pour la vie de l'âme
7 D'Assurbanipal, roi du pays d'Assur,
8 A Ninip, qui habite dans Kalaḫ,
9 Ont donné (ceci) en présent.
10 Celui qui de la présence de Ninip
11 L'enlèvera, que ce soit son intendant,
12 Ou son chef des cinquante, ou un..................
13 Ou un fils du frère de son père ou..................
14 Par la force et..............................
15 Que le dieu Ninip ne (lui donne pas) sa part..........
16 Que le dieu (Ninip)..........................
17 ....
18 ....

Verso

1 Gouverneur du ciel et de la terre....................
2 Dans la détresse............................
3 ....
4 La déesse qui habite Kalaḫ.......................
5 ....
6 Ashshur..................................
7 ....
8 .... qu'il détruise
9 .... le XI^{e} jour
10 Limmu de Bu-luṭ-tu ;

PLANCHE XX, *K.* 418. *Verso* (suite)

11 *Pân Idin-na-tanitti* [amîl] *šangu ša* [ilu] *Ninip*
12 *Pân* [ilu] *Nabu-nadin-aḫi* [amîl] *šangu ša* [ilu] *Nabu*
13 *Pân Išdi-*[ilu] *Nabu* [amîl] *rab mâti*
14 *Pân Na-suḫ*..... [[amîl]] *ḫa-za-nu*
15 *Pân Arad-Istar*........... *u amîl*..................
16 *Pân* [ilu] *Ninip-šum-tariṣ pân*....... *LIL AZAG*
17 *Pân Aḫi-irib pân Ar-za-pu-ut*

COMMENTAIRE

3 *Mannu-di-ik-Bêl.* Je donne cette transcription sous réserve, car je ne vois pas le sens de *di-gal* ou de *di-ik*. De plus, le signe de la divinité manque devant *bêl.*

[amîl] *Šaqu* se rapporte à *Mannu-di-ik-Bel,* et non à *šangi*, comme l'a compris Craig, qui a vu dans ce texte une offrande du fils d'un grand-prêtre. S'il se rapportait à *šangi,* il n'en serait pas séparé par *amîl;* il y aurait plutôt [amîl] *ŠIT-MAḪ* ou *ŠIT-ŠAG.*

5 Entre la ligne 4 et la ligne 5, la tablette porte l'empreinte des sceaux destinés à attester l'authenticité du document. Les sceaux étaient employés surtout dans les contrats et aussi pour envoyer de l'argent. Cf. lettre d'un fonctionnaire à son père, publiée par le P. Scheil, *Rec. Trav.*, XVI, p. 193 : *a-nu-um-ma* $^1/_3$ *šiqlu kaspi pa-nu-kam-ma uš-ta-bi-la-aq-qu :* « Voici que j'envoie à ton adresse $^1/_3$ de sicle d'argent. »

6 *Balaṭi napišti.* Ninip partageait avec d'autres dieux l'attribut d'auteur ou de conservateur de la vie, *I R*, 17, 9 : *riminû qaiš napšâti.* V. *supra*, pl. XIV, 24.

PLANCHE XX, *K.* 418. *Verso* (suite)

11 Devant Idinna-tanitti, prêtre de Ninip;
12 Devant Nabu-nadin-aḫi, prêtre de Nabu;
13 Devant Ishdi-Nabu, gouverneur;
14 Devant Na-suḫ..... préfet;
15 Devant Arad-Ishtar...........
16 Devant Ninip-shum-tariṣ, devant....... *LIL AZAG*
17 Devant Aḫi-irib, devant Ar-za-pu-ut

---

12 [amil]*Rab-ḫanšâ-šu.* Ce « chef des cinquante » de Ninip était l'officier commandant la troupe chargée de la garde du sanctuaire du dieu. Les trésors amassés dans les temples nécessitaient la présence de soldats pour les garder, comme celle d'un intendant pour les administrer, cf. l. 11.

15 Là commence la série des malédictions, si variées chez les Babyloniens. Le donateur demande à Ninip de priver le voleur, qui ne pouvait être qu'un prêtre ou un officier du temple, de la part qui lui revenait dans les distributions[1].

Verso. 1 *Gugal*, littéralement « géant », « haut d'encolure ». *Assurn.* I, 4 : [ilu]*Ninip..... gugallu šamru.* Dans le récit du déluge, l. 15, Ninip est le *guzallu*, c'est-à-dire le porteur de trône, le ministre des grands dieux; *En-nu-gi* est leur gugallu : *guzalušunu Ninip gugallušunu En-nu-gi.* Ninip est qualifié ailleurs, *VR*, 51, col. IV, 26, de *sukallu E-KUR.*

10 *Buluṭṭu* (pour *bulluṭu*) = faire vivre. Comme plusieurs

1. L'autographie de Craig autorisait cette interprétation, car le signe qui suit présente une forme indécise et peut se lire à la rigueur aussi bien que . Mais la vue de l'original ne laisse pas de doute: c'est . La transcription *ana kakki* est donc plus plausible : « Que le dieu Ninip (le terrasse) avec son arme. »

des noms qui suivent, il n'est pas théophore, au moins en apparence[1].

11 *Idin-na-tanitti*, écrit *SE-na-IA* : « il a donné la gloire. »

12 ^{ilu}*Nabu-nadin-aḫi*, « Nabu a donné un frère », écrit ^{ilu}*Nabu MU-PAP*. On peut lire aussi ^{ilu}*Nabu-šum-uṣur*, « Nabu protège-moi » (mon nom)[2].

13 *Išdi-^{ilu}Nabu*, « Nabu est mon fondement ». Même nom dans *K* 11, l. 2, *Beitr.*, II vol., p. 24.

Rab mâti « le grand du pays », un préfet[3].

16 ^{ilu}*Ninip-šum-tariṣ*, écrit ^{ilu}*Ninip-MU-LAL*, « Nabu dirige un nom », c'est-à-dire me dirige[4].

Comme l'indique [illegible], les derniers signes de cette ligne sont les restes du nom d'un témoin.

17 *Ahê-irib*, « il a multiplié les frères », écrit *PAP-SU*.

1. Craig a restitué devant *Bu-lut-ṭu* le mot *lim-mu*. Sur la tablette, il n'y a aucun vestige de ces deux signes, la mutilation est complète devant le clou vertical, mais l'espace vide est plus grand que devant les clous verticaux qui annoncent les noms des témoins dans les lignes suivantes. Le nom de *Bu-luṭ-ṭu* ne figure pas dans la liste des éponymes connus du règne d'Assurbanipal. Cf. Oppert, *Le droit de retrait lignager à Ninive*, tirage à part des *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1898, p. 27.

2. M. King, qui a bien voulu, à ma prière, collationner encore ce texte, lit [illegible], ce qui donne ^{ilu}*Nabu-zir-uṣur*, « Nabu protège ma race ». Il est trop familiarisé avec les textes originaux du British Museum pour que je ne donne pas la préférence à sa lecture.

3. Craig a omis une ligne entre la l. 13 et la l. 14. En voici le texte : [illegible], *pân ^{ilu} Nabu-aḫi-iddin ^{amil} rab mâti* : « Devant Nabu-aḫi-iddin, gouverneur. »

4. La ligne 16 (Craig) ne se termine pas sur l'original par des signes à demi effacés, comme l'indique l'autographie, mais par les signes très nets [illegible], sans doute la dernière partie d'un nom propre.

PLANCHE XXI

Planche XXI, *K.* 3582. *Recto*

2 .... *ti* ^{ilu} *A-nim* *u* ^{ilu} *Da-*[*gan*] ....
3 ..... *pa-ni-ki* *tu-dam-ma-qi* ....
4 .... *bu-kur šar ilâni* (plur.) ......
5 ..... *qarni duppi* *qân duppi ut*................
6 [*Ana ši*]*-riq-ti* *ta-šar-raq* *ba-la-ṭu*
7 ..... *ûmê* (plur.) *ta-šam* *da-ma-qi*
8 ..... *meš-ra-a (?)* *le'u* *ta-qa-a-ša*
9 ... *ka ra-še-e* *te-ip-pir* *na-ḫa-a-šu*
10 ... *dummuqu-ma* *bul-lu-ṭu* *i-šiq-šu*
11 ..... *i nišê* (plur.) *u-me-šam al-kat-si-na ta-bar-ri*
12 .... *a-ki-e* *ta-šim-me ṣi-it pi-i-šu*[*-un*]
13 [*Eli*] *u šap-li* *umu I kam tuš*..............
14 ... *bêl šam-ma (?)* *ta-rim-me*..................
15 .....*ana iq-ri-bi* *ša tu-nam-ma-*[*ru*] ....

Verso

1 ..... *pi-e mu-šak-šid-da-at ni-is-mat ḫu*.............
2 [^{amil}] *Šakkanaku mu-ṣal-lu-ki ša tab-ni-i ša-qu-ut* ^{ilu} *Iš-tar* [plur.]
3 [*I*]*-lid-ti* *tu-ra-bi-šu i-na ki-rim-me-ki*
4 ... *kap-pi* *ša ta-aṣ-bu-ut ina pân kap-pu*
5 .... *ki* *ša taḫ-šu-ḫi* *šangu-u-su*
6 .... *me* *eli a-šib pa-rak-ki italla-ku maḫ-ri-e-a*
7 ..... *bu-ti* *tu-ša-aš-šiq-qi še-pi-e-a*
8 ..... *bîti-ki* *ša taḫ-ti-ni-šu rim-nim-tum be-el-tu*
9 ..... *ina pušqi* *tu-še-zi-bi nap-šat-su*
10 ... *tu urpatu ri-iḫ-ṣi ki-i* ^{ilu} *Šamši tap-pu-ḫi eli-šu*
11 .... *a da-na-ni-ki* *u-šar-bu-u* ^{ilu} *Šamaš-ki*
12 .... *an du* *iq-tar-ra-bu li-'* ....
13 .... *i-dal-la-lu alu di* ......

PLANCHE XXI, *K.* 3582. *Verso* (suite)

14	*ga-me-lat ba*...........
15	*in-ni-iṭ-ṭir*.............
16	*ut-ta-qa* ....

COMMENTAIRE

Recto. 3 Cet hymne est adressé à la grande Ishtar, comme l'indique la l. 2 du *verso*.

5 *Qarni duppi qân duppi.* Ces mots sont écrits idéographiquement : *SI DUB GI DUB-BA-A*[1].

8 *Li'u* écrit *ID-TUK*, « force il y a ».

9 *Ra-še-e*, partic. qal de רשה, « posséder ». L'objet possédé était sans doute mentionné dans la lacune.

Na-ḫa-a-su. La racine du mot *naḫu* m'est inconnue. Signifiait-il « son peuple »? Ou bien faut-il considérer *šu* comme faisant partie du radical et traduire *naḫa-a-šu* par « abondance »? Delitzsch, *AHW*, p. 458 : « Tu le combles d'abondance. »

13 *Umu I*, « au premier jour », c'est-à-dire « aussitôt ». Je donne cette traduction sous réserves. Elle m'a paru plus conforme au contexte. Je ne vois pas ce que viendrait faire une date précise au milieu d'un hymne de ce genre.

Verso. 2 *Ša-qu-ut* ^{ilu}*Ištarâti.* Craig a lu *ša-qu-ut* ^{ilu}*Ištar*, sans pluriel, c'est-à-dire « la majesté d'Ishtar ». Je crois qu'il faut suppléer le signe du pluriel *meš* à la

1. Sur l'autographie de Craig, *duppi* est représenté par le signe , *um*, v. Brünnow, n° 3896. Sur l'original, il y a le signe , *dup*, idéogramme de *duppu*.

LEXIQUE

א

אבקל, *abqallat*, fém. de *abqallu*, « celle qui porte la parole », pl. XVIII, 27.

אגר, *igruru*, VIII, *verso*, 1.

אדר, šafel : *šu-'-du-ra-ku*, permansif, 1re pers. sing., « je suis attristé », pl. VII, 6.

אדש', iftaal : *li-te-diš*, 3e pers. masc. sing. du présent, « qu'il renouvelle », pl. II, 3.

אזז', piel : *uz-za-at*, permansif, 3e pers fém., « elle s'irrite », pl. XVI, 15.

אלך, *talaku*, « chemin », pl. VIII, *verso*, 5.

אמד', piel : *um-me-du*, impératif, 2e pers. masc. sing., « place », pl. XI, *recto*, 9.

אנו, *inni*, « possession », « propriété » (?), pl. IX, 13, voir commentaire.

אסה', piel : *mu-us-sa-at*, part. fém., « elle guérit », pl. XVIII, voir p. 113, n. 1.

אפל, qal : *apilat*, part. fém., « celle qui parle », pl. XI, *recto*, 21.

אפש, piel : *uppušu*, infinitif, « faire », voir pl. VI, 20; p. 34, n. 3.

ארה, *arû*, « œuvre d'art », « sculpture », « négoce » (?), pl. XVI, 14, voir commentaire.

אשך, *išku*, « forme », « corps »?, pl. VIII, *verso*, 4.

אתה, *Ta-'-it-tum*, « vision », « recherches » (?), pl. XVII, 20, voir commentaire.

ב

בנה, *banûtu*, « beauté », « éclat », pl. XIX, 11, voir commentaire.

ג

גוח, *gûḫḫu*, « corps », « personne », pl. XI, *verso*, 24, voir commentaire.

GIS-TAL-LU, « niche », « trône portatif » (?), pl. I, 19, 26; pl. II, 4, 6, 15, 22.

ד

דין, qal : *di-na-at*, permansif, 3e pers. fém. sing., « elle est estimée », pl. XIII, 11.

דנן, piel : *dunnunu*, 3e pers. masc. sing. du permansif, « consolider », pl. I, 20.

ו

ובל, iftaal : *i-tab-bul,* infinitif, « emporter », pl. I, 23.

ז

זבל, *ta-az-bil-ti* (?), voir p. 112, n. 1.

ח

חיל, *ḫa'iltu,* plur. *ḫa-a-a-la-te,* « crainte », « tremblement », pl. XIX, 19, voir commentaire.

חמט, šafel : *tušaḫammaṭ,* « tu fais briller », pl. XVI, 33.

חסס, *taḫ-si-su,* « intelligence », « esprit », pl. II, 19, voir commentaire, et note, p. 12.

חצר, *ḫaṣ-ṣir,* « vert », « poireau » (?), pl. XVIII, K. 11243, 1, 4, v. commentaire.

חרר, *ḫirru,* « voie », « destin », pl. VIII, *verso,* 9.

י

ירח, *ia-ar-ḫu,* « étang », « pièce d'eau », pl. VIII, *verso,* 7, voir commentaire.

כ

כבת, šafel : *tu-šak-bit,* 2ᵉ pers. masc. sing. du prét., voir p. 84, n. 1, « tu grandis ».

כשר, šafel : *mu-šak-šid-da-at,* part. fém., « tu fais obtenir », pl. XXI, *verso,* 1.

כשש, piel : *ukaššiš-an-ni,* « dominer », « anéantir », pl. IV, 24, v. commentaire.

ל

לאה, piel : *lu-u-ni,* impératif, 2ᵉ pers. sing., « fortifie-moi », pl. VII, 10, v. commentaire.

מ

מאש, qal : *me-e-eš,* impératif, 2ᵉ pers. masc. sing., « pardonne », pl. VI, 10 ; VII, 7,

מקה, qal, « disposer » (?) : *tamqu,* 2ᵉ pers. masc. sing. du prét., pl. VIII, *verso,* 8, voir commentaire.

נ

נאל, *na-a-a-lu,* « couche » (?), pl. VIII, *verso,* 8, v. commentaire.

נוח, qal : *ni-ha-a-ta,* permansif, 2ᵉ pers. masc. sing., « tu reposes », pl. VIII, *verso,* 7.

נזז, šafel : *mušziz,* part., « soutenant », pl. XIV, 8, 18.

Šuziz, impératif, 2ᵉ pers. masc. sing., « place », pl. XI, *verso,* 23.

נחח, *na-ḫa-a* (?), pl. XXI, *recto,* 9.

נחר, *naḫîru,* « narine », « visage », pl. VIII, *verso,* 4, voir commentaire.

VALEURS IDÉOGRAPHIQUES

NOMS DIVINS

NOMS PROPRES D'INDIVIDUS

TEMPLES

LOCALITÉS

CORRECTIONS

P. IV, l. 4, lire S. 787, au lieu de S. 789.

P. VII, supprimer la l. 30 : Gula est l'étoile du soir, qui enchante les dieux et les hommes.

P. VIII, supprimer la l. 16 : Étoile du soir, XVI, 12.

P. XVI, l. 7, lire : Elle rend agréable la parole de supplication, au lieu de : Pour ceux qui l'adjurent par une parole de supplication.

P. XXIV, placer un astérisque devant les l. 4 et 19.

P. XXVIII, pl. XXI, *Recto,* l. 5, lire : ... *qarni duppi qân duppi tu...,* au lieu de : ... [*kî pî*] *li'ê* *qân duppa tu...*

P. XXIX, l. 6, lire : *itallaku maḫri-e-a*, au lieu de : *ittalaku maḫri.*

P. 2, l. 18, lire : *šarr-u-ti-šu,* au lieu de : *šarr-u-ti-su.*

P. 6, l. 1, lire : אַתָּה, au lieu de : אָתָּה.

P. 10, l. 20, lire : ^{is} *ni-ri-šu,* au lieu de : ^{gis} *ni-ri-šu.*

P. 11, commentaire, l. 8, lire : *be-el-an-u,* au lieu de : *bel-el (an) u.*

P. 16, l. 7, lire : *napšâti,* au lieu de : *napšati.*

P. 34, l. 6, lire : Mais on pourrait traduire, au lieu de : Mais on ne pourrait traduire.

P. 34, l, 21, lire : הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל.

P. 34, dernière ligne de la note 3, lire : Et composer le signe, au lieu de : Et comparer le signe.

P. 35, avant-dernière ligne de la note, lire : B, col. IV, l. 39, au lieu de : B, col. IV, p. 39.

P. 48, l. 1, lire : *ilu Bêlit,* au lieu de : *ilu belit.*

P. 52, l. 21, lire : ... *ilu Išum* (?), au lieu de : *ilâni sibi.*

P. 53, l. 21, lire : Par Ishum (?), au lieu de : Par les sept dieux.

P. 65, l. 6, lire : *ŠUK-tu*, au lieu de : *SUK-tu.*

P. 66, lire : 24 *Gu-uḫ-ḫu,* au lieu de : 25 *Gu-uḫ-ḫu.*

P. 68, l. 16, lire : *qut*[*rinni*], au lieu de : *kut*[*rinni*].

P. 74, l. 15, lire : *ilâni,* au lieu de : *ilôni.*

P. 82, l. 13, lire : *Ana ilu Išum* (?), au lieu de : *Ana ilu sibi.*

P. 83, l. 13, lire : Je me confie dans Ishum et dans Anu, au lieu de : Je me confie dans les sept dieux et dans Anu.

P. 93, l. 11, lire : *bêlit telilti bêltu,* au lieu de : *belit telilti beltu.*

P. 96, l. 12, lire : ... *mul-li-la-at,* au lieu de : *kakkab li-la-at.*

P. 97, l. 11, lire : ... son escabeau est dans les cieux, sa demeure est (splendide), au lieu de : ... son séjour est dans les parties inférieures et dans les cieux (?).

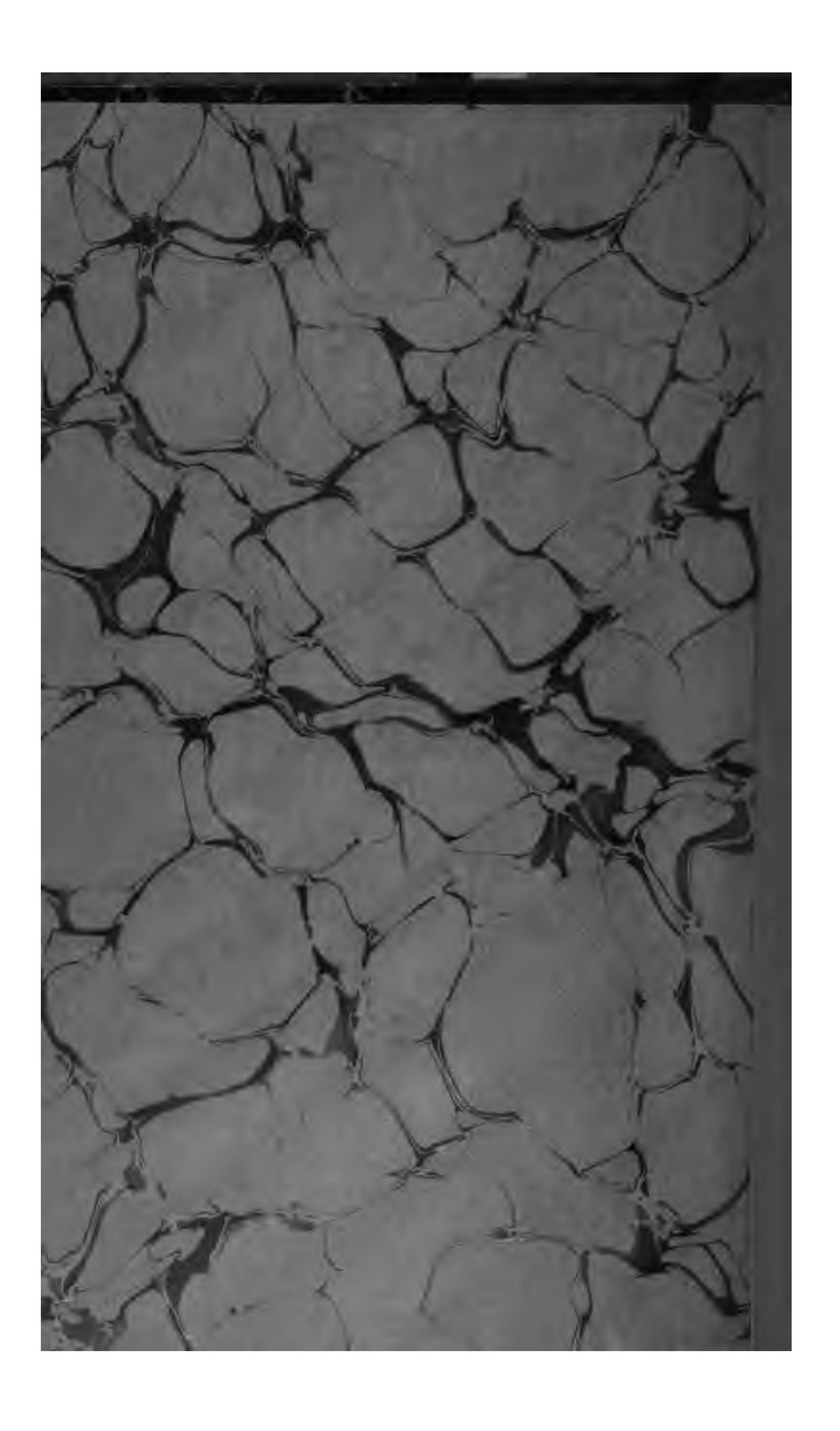
P. 97, l. 12, lire : ... elle purifie, elle enchante les dieux et les hommes, au lieu de : ... étoile du soir, tu enchantes les dieux et les hommes.

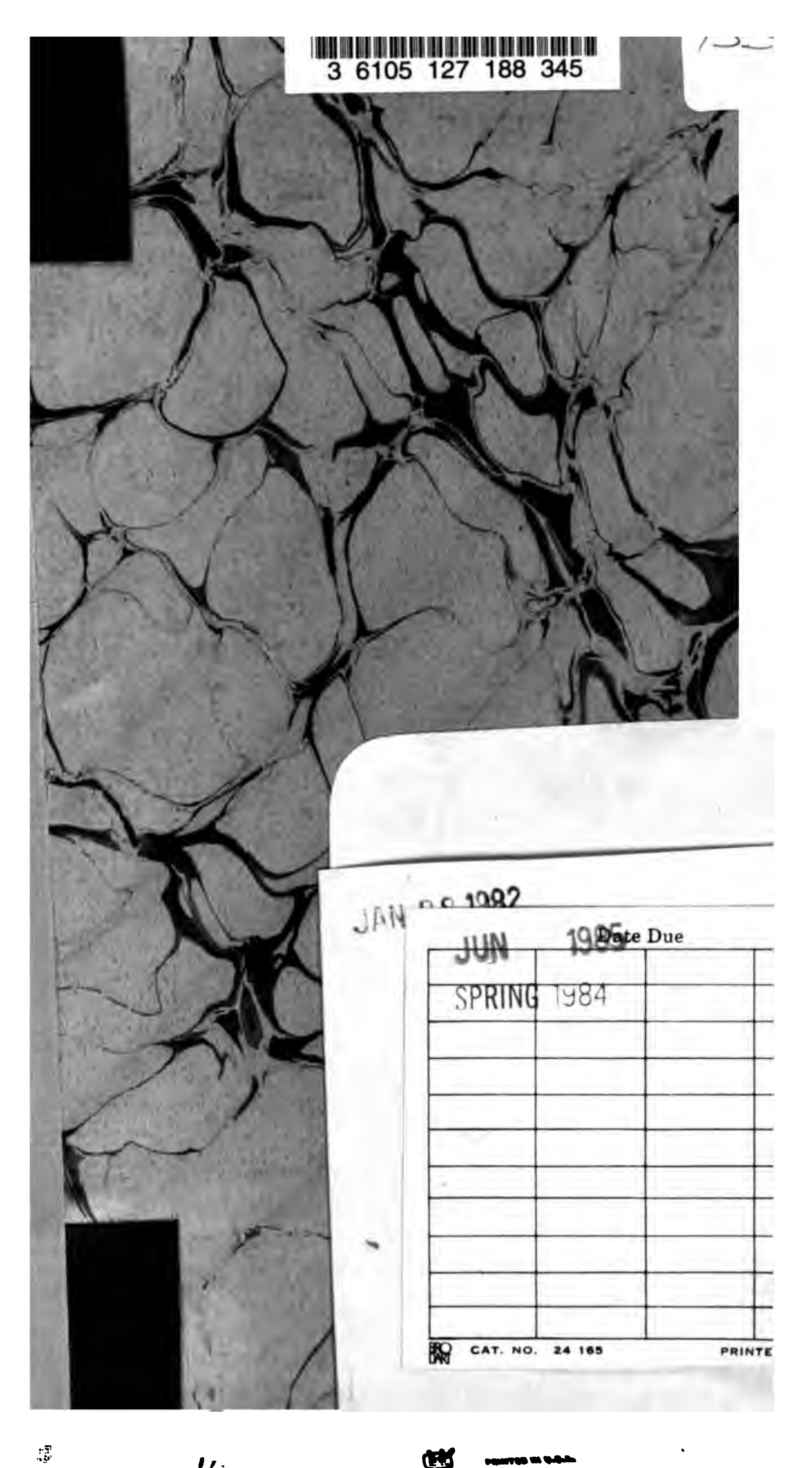
TABLE DES MATIÈRES

CHALON-SUR-SAONE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

K. 232 Rev. (II Craig. Pl. XVII et XVIII)

(sic)




3 6105 127 188 345
JAN 28 1982
Date Due
JUN 1985
SPRING 1984
CAT. NO. 24 165
PRINTE

